Georg Kretschmar

Die Offenbarung des Johannes

Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend

Calwer
Theologische
Monographien

Geschichte im Rahmen apokalyptischer Traditionen zu erfahren und zu deuten ist eines der wesentlichen Elemente in Glauben und Theologie des Urchristentums und der frühen Kirche. Zumindest einzelne Motive aus solchen Überlieferungen sind bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart hinein wirksam geblieben.
Im Vordergrund der vorliegenden Darstellung steht nicht so sehr Apokalyptik überhaupt, sondern die Johannesapokalypse, die den neutestamentlichen Kanon abschließt, und deren Verständnis im ersten Jahrtausend. Die Problemfelder, die sich für die Väter der alten Kirche bei der Auslegung des letzten Buches der Bibel ergaben, sind – so Kretschmar – von höchster theologischer Aktualität, »haben wir doch neu gelernt, nach der Sprache des Glaubens und der Hoffnung zu fragen, nach der Einheit der Bibel und nach der Hoffnung der Kirche für sich und die Welt«.
Kretschmars umfassende Darstellung ist der Ertrag einer mehr als zehnjährigen Beschäftigung mit diesem Thema und ein wichtiger Beitrag zur Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments.

Aus dem Inhalt:
Die jüdische Apokalyptik als Traditionshintergrund des letzten Buches der Bibel – Das Buch der Verheißungen in Bildern – Die Apokalypse in der christlichen Frühzeit – Die Johannesoffenbarung in der griechischen Kirche und im übrigen Orient – Die Johannesoffenbarung im abendländischen Mittelalter.

Georg Kretschmar, geboren 1925, ist ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität München.

Calwer Verlag Stuttgart

Georg Kretschmar
Die Offenbarung des Johannes



Calwer Theologische Monographien

Herausgeberkreis:
Jörg Baur, Martin Brecht, Horst Bürkle, Georg Kretschmar, Manfred Seitz, Peter Stuhlmacher, Claus Westermann

Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte
Herausgegeben von Jörg Baur, Martin Brecht, Georg Kretschmar

Band 9
Georg Kretschmar
Die Offenbarung des Johannes

Georg Kretschmar

Die Offenbarung des Johannes

Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend

Calwer Verlag Stuttgart

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kretschmar, Georg:
Die Offenbarung des Johannes : d. Geschichte ihrer Auslegung
im 1. Jahrtausend / Georg Kretschmar. -
Stuttgart : Calwer Verlag, 1985.
(Calwer Theologische Monographien : Reihe B,
Systematische Theologie und Kirchengeschichte ; Bd. 9)
ISBN 3-7668-0758-7

NE: Calwer Theologische Monographien / B

ISBN 3-7668-0758-7

Satz: Typobauer Filmsatz GmbH, Scharnhausen
Druck: Kohlhammer und Wallishauser, Hechingen
Verarbeitung: Verlagsbuchbinderei Weber, Plüderhausen

Gertrud Schiller
zum 7. 1. 1985

Inhalt

Vorwort

Geschichte im Rahmen apokalyptischer Traditionen zu erfahren und zu deuten ist eines der wesentlichen Elemente in Glauben und Theologie des Urchristentums wie der frühen Kirche. Zumindest Einzelfragmente aus solchen Überlieferungen sind bis in die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart hinein wirksam geblieben. Als Kind habe ich noch mit Ehrfurcht in einem alten Geschichtsbuch aus der Bibliothek des Urgroßvaters geblättert, das die Reihe der Römischen Kaiser von Augustus bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts aufzählte. Aus der Gewißheit, daß Hitler der Antichrist sei, haben manche Menschen in Deutschland in den bösen Jahren nach 1933 ganz konkrete Maßstäbe für ihr Handeln, vor allem ihre Verweigerung gegenüber dem Regime entnommen. Die reformatorische These, primär im Papsttum, nicht in Gestalt eines politischen Tyrannen, sei der Antichrist in der Kirche des Abendlandes erschienen, fordert heute neue kritische Stellungnahme im ökumenischen Dialog. Umgekehrt hat Wladimir Solowjews Meditation in Legendenform über die falsche und die wahre Wiedervereinigung der Kirchen im Angesicht des Antichrist die Ökumenische Bewegung der Gegenwart von Anfang an begleitet als Warnung und als Ansporn. Doch geht es in den folgenden Studien nur am Rande und am Ende um Herkunft und Geschichte dieser Motive, die ja auch nicht eigentlich der Johannesoffenbarung entstammen und in weitem Umfang ein Eigenleben hatten, unabhängig von der Auslegung des letzten Buches das Bibel. Die hier vorgelegte Arbeit war ursprünglich als Hinführung zu den Darstellungen aus der Welt der Apokalypse in der mittelalterlichen Kunst gedacht. Auch als selbständige Veröffentlichung geht es ihr nicht so sehr um Apokalyptik überhaupt, sondern um die Johannesapokalypse, die den Kanon des Neuen Testamentes abschließt, und ihr Verständnis im ersten Jahrtausend.

Drei Problemfelder heben sich dabei immer neu heraus, weil sich auch die Väter in ihnen zu bewegen hatten: Was ist die Funktion dieser mächtigen Bilder, die doch alle Anschaulichkeit sprengen? Wie steht die Johannesoffenbarung im Ganzen des apostolischen Evangeliums, wie es durch den neutestamentlichen Kanon abgesteckt ist? Wenn die alten wie mittelalterlichen lateinischen Exegeten dies Buch wieder und wieder von Paulus her deuteten und dem Apokalyptiker, der die Kirche vor die letzte Entscheidung gestellt sah, in der es um Treue und nicht mehr um Mission geht, eine geradezu gegenläufige Sicht der Gegenwart abpreßten: ›Die Zeit der Kirche ist immer die Zeit der Verkündigung an alle Welt, sie ist Zeit der Mission‹, dann ist dies doch nicht nur Zeichen einer vorkritischen Hermeneutik. Die Hl. Schrift auszulegen heißt für christliche Theologie, das Evangelium von Jesus Christus zur Sprache zu bringen. Darum geht es letztlich auch bei der Frage nach der realen Hoffnung, die der Prophet von Patmos predigt. Dies Thema steht hinter dem Spezialproblem, inwieweit und in welchem Sinne die Johannesoffenbarung ›chiliastisch‹ genannt werden kann. Das ist ein umfassenderer Fragenkomplex

als die isolierte Exegese des Abschnittes, der von einer tausendjährigen Spanne redet, in welcher der Satan gebunden ist und Christus mit den Seinen herrscht (20,1-6). Alle diese Problemfelder sind von höchster theologischer Aktualität, haben wir doch neu gelernt, nach der Sprache des Glaubens und der Hoffnung zu fragen, nach der Einheit der Bibel und nach der Hoffnung der Kirche für sich und die Welt. Daß es bei diesen Fragen stets um das Christusbekenntnis geht, um die Wahrheit und Gültigkeit des Heilshandelns Gottes, des Schöpfers, durch das Kreuz und die Auferstehung Seines Sohnes, das ist der Kern der Botschaft des Propheten Johannes.
Die Arbeit an diesem Thema hat mich über ein Jahrzehnt begleitet. Das Manuskript war bis auf die Schlußabschnitte im Frühjahr 1984 abgeschlossen. Auch in dieser Form soll es ein Gruß an die große Interpretin christlicher Kunst sein, auf deren Anregung und Wunsch hin ich die Geschichte der Auslegung der Johannesoffenbarung zu studieren begonnen hatte, als späte Gabe zum 80. Geburtstag.

Ostern 1985 *Georg Kretschmar*

I. Die jüdische Apokalyptik als Traditionshintergrund des letzten Buches der Bibel

1. Apokalyptik als Prophetie

Die Offenbarung des Johannes, die letzte Schrift der christlichen Bibel, ist ein prophetisches Buch, das von der Bewahrung der Kirche in den Schrecken der Endzeit und der Vollendung aller Verheißungen Gottes handelt. Aber diese Prophetie ist anders als wir es von den großen Schriftpropheten des Alten Testamentes kennen und sie bedient sich einer anderen Sprache. Gleichnisse und Bilder haben von je her zum Stil eines israelitischen Sehers gehört, man denke nur an die Parabel Natans (2 Sam 12,1-4), mit der er den König David von seiner Schuld überzeugte, oder an Jesajas Lied vom unfruchtbaren Weinberg, das den Ungehorsam des Volkes deutet (Jes 5,1-7). Auch Gesichte und Orakel finden sich schon in alter Zeit; insbesondere ihre Berufung ist manchen Propheten nicht nur durch das Wort widerfahren, sondern durch die Stimme Gottes im Rahmen einer Vision (Jes 6; Am 7-9; vgl. Jer 1; Ez 1). Alt ist es auch, daß Gesichte der Deutung bedürfen. Aber alle diese Traditionselemente sind in der Spätzeit des alten Israel in eine neue Gestalt der Prophetie eingeschmolzen worden, die wir als Apokalyptik bezeichnen.
Diese Deutung der jüdischen Apokalyptik als neue Gestalt der Prophetie ist allerdings in der gegenwärtigen Forschung umstritten[1]. Das Wort selbst ist ursprünglich nach der griechischen Überschrift der Johannesoffenbarung gebildet, *apokalypsis*, meint also eigentlich Offenbarungsschriften in der Art dieses Buches. Die Texte, die dieser Literaturgattung zuzurechnen sind, vom 2. vorchristlichen Jahrhundert bis zum 2. Jahrhundert nach Christus, also insbesondere das kanonische

---

1 Symptomatisch für den gegenwärtigen Forschungsstand sind die je für sich guten, z.T. vorzüglichen Artikel zum Stichwort »Apokalyptik/Apokalypsen« in TRE 3 (1978), S. 189–289; die Verfasser gehen aber von keinem gemeinsamen Verständnis der Apokalyptik aus; der Art. »Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale«, S. 202–251 von Karlheinz Müller ist eine Kritik der bisherigen Forschung. Kritisch gegenüber einer Ableitung der Apokalyptik aus der Prophetie ist auch Jürgen Lebram, S. 196. Mir geht es nicht um die religionsgeschichtliche oder traditionsgeschichtliche Ableitung, sondern um die Funktion. Deshalb spreche ich von »Prophetie in neuer Gestalt«. Zur Geschichte vgl. Johann-Michael Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Neukirchen 1969, und den Sammelband, den Klaus Koch zusammen mit J.M. Schmidt herausgegeben hat: Apokalyptik (WdF 365). Darmstadt 1982, ferner Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalyptik? Gütersloh 1970. Die Texte – außer dem kanonischen Danielbuch – finden sich in Übersetzungen in den Sammelbänden: Emil Kautzsch (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, I–II. Tübingen 1900; Robert Henry Charles (Hrsg.), Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, I–II. Oxford 1913, und jetzt: Werner Georg Kümmel (Hrsg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Tübingen 1973ff.

Danielbuch (Schlußredaktion etwa 165 vor Chr.) und einige Bücher, die nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen worden sind, aber im Alten Testament verschiedener Kirchen bewahrt blieben wie der äthiopische Henoch (2. bis 1. Jh. v. Chr.), das IV. Esra- (um 100 n. Chr.) oder das syr. Baruch-Buch (um 135 n. Chr.), enthalten allerdings auch Stoffe kosmologischer oder geschichtsdeutender Art, die eher weisheitlicher als prophetischer Tradition entstammen und so in der Johannesoffenbarung nicht wiederkehren. Weiter finden sich Elemente apokalytischer Welt- und Geschichtsdeutung auch in vielen jüdischen Texten, die nicht Apokalypsen in der technischen Verwendung dieses Wortes sind, und schließlich ist die apokalyptische Tradition und damit auch die Produktion apokalyptischer Schriften im 2. Jahrhundert bei Juden und Christen nicht abgerissen. Gerade im 2. Jh. n. Chr. läßt sich beobachten, daß Christen apokalyptische Stoffe oder Texte jüdischer Herkunft weiterbearbeiten; bei Büchern wie der »Himmelfahrt des Jesaja« oder den »Testamenten der XII Patriarchen« ist es nicht leicht, jüdische Tradition und christliche Redaktion eindeutig zu scheiden[2]. Dies wie die Aufnahme jüdischer Apokalypsen in den Bibelkanon christlicher Kirchen setzt aber eben voraus, daß zumindest die Christen solche apokalyptische Texte als Prophetie auf Christus und die Vollendung seines Heilswerkes hin verstanden. Doch ist dies wieder ein eigenes, christliches Verständnis von Prophetie, das sich nicht mit dem in historischer Exegese erhobenen Selbstverständnis der alttestamentlichen Schriftpropheten deckt.

Was jüdische und auch christliche Apokalyptik sei, läßt sich also wohl tatsächlich nur in der Schilderung ihres Weges erhellen[3], jedenfalls treten im Vorausblick von der klassischen Zeit Israels her und im Rückblick von der frühen Kirche jeweils verschiedene Aspekte heraus. Immerhin läßt sich eben dieser Umbruch der Perspektive beschreiben und damit eine der wichtigsten Rahmenbedingungen des frühkirchlichen Christusglaubens und Christusbekenntnisses namhaft machen: Die Verlagerung der Heilszusage Gottes für sein Volk oder alle Welt in eine Zukunft, die nicht mehr von menschlicher Initiative abhängt, sondern radikale Neuschöpfung Gottes ist. Im Widerspruch zwischen Gottes Verheißung und der Erfahrung des Scheiterns Israels angesichts der göttlichen Forderung wie der als Strafe gewerteten Vorherrschaft der Weltmächte wird Gottes Allmacht durchgehalten. Der Apokalyptiker erfährt den Heilsplan Gottes als Geheimnis. Er kann ihn schauen, weil alle Zukunft bei Gott bereits Gegenwart ist. In der Himmelsreise – als Traum oder als reales Widerfahrenes geschildert – sieht der Seher nicht nur die verborgenen Kräfte, die unsere Welt bestimmen, diesen Äon, sondern auch die Wirklichkeiten der Zukunft, der neuen Welt. Diese Zukunft wird die Verheißungen Gottes einlösen und die Verkehrung seines Willens in der Welt unserer Erfahrung

2 Die Testamente der XII Patriarchen sind geradezu ein Modellfall für die damit verbundenen methodischen Probleme; vgl. einerseits etwa Jürgen Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGJU 8). Leiden 1969, der für Ursprung im hellenistischen Judentum mit späteren christlichen Einschüben argumentiert und andererseits Marinus de Jonge, zuletzt in: Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. by M. de Jonge (SVTP 3). Leiden 1975 (dort weitere Literatur), der in dem Autor einen Christen sieht, der mit jüdischen Traditionen arbeitete.

3 Hierin liegt das Recht des Ansatzes von Karlheinz Müller, vgl. Anm. 1

korrigieren. Die jetzt frevelnd herrschenden Mächte werden gedemütigt und das in der Geschichte immer neu unterjochte Gottesvolk kann verwandelt die ihm zugesagte und zustehende Herrschaft antreten. Daß Gott seinen eigentlichen, heute nur gebrochen als Verheißung erkennbaren Willen durchsetzt und seine Herrschaft, sein Reich aufrichtet, ist zugleich Erfüllung der Verheißung, Machtübergabe an Israel oder – da ja Ungehorsam bis zum Abfall auch im geschichtlichen Israel wirksam gewesen ist – an die treu Gebliebenen, den heiligen Rest des Volkes, die Frommen. Alle Geschichte läuft auf dies ihr vorgegebene Ziel zu, das Gericht Gottes, die Umwertung aller bisher anscheinend gültigen Machtverhältnisse und Werte und die Überbietung aller Geschichte in dem künftigen Äon, im Reiche Gottes.

Rahmen des Christusbekenntnisses ist diese in zunächst nur groben Strichen skizzierte apokalyptische Schau der Welt und ihrer Geschichte deshalb, weil schon der Umkehrruf Jesu auf sie verweist: »Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbei gekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15; vgl. Mt 4,17) und Würdeprädikate des Bekenntnisses ihn so als den qualifizieren, der das künftige Heil wirkt und verbürgt, daß sie seinen Ort im endzeitlichen Drama angeben: Als der Messias ist Jesus der König des erneuerten Israel (Mk 8,27-30 parr.; vgl. Apg 1,6f.; Joh 1,41; 4,25f.); als Menschensohn der universale Weltenrichter (Mk 14,61f. parr.; vgl. Apg 7,56). Zugleich durchbricht das Christusbekenntnis die apokalyptische Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft. Das ist später näher zu erläutern.

Kehren wir zunächst zur außer- und vorchristlichen Apokalyptik zurück. Der Unterschied zur alten Prophetie zeigt sich auch in der Tendenz, die ihrem Ende zu eilende Welt als Ganze begreifen zu wollen. Dem Seher wird der Gang der Geschichte gedeutet und, da sie Unheilsgeschichte ist, ist damit zugleich die Frage nach dem Ursprung des Bösen zu beantworten. Die Traditionen der Urgeschichte, die noch am deutlichsten die Spuren des alttestamentlichen Kampfes gegen jeden Dualismus, für die Einzigkeit Jahwes tragen, erhalten damit neue Bedeutung: Der Fall Adams, der Sünde und Tod in die Welt brachte (Gen 3; vgl. IV. Esra 3; dazu 1 Kor 15,21f.; Röm 5,12.18); die Vermischung göttlicher Wesen mit irdischen Frauen, die Riesen gebaren, die nun zu Dämonen werden, die den Menschen die Laster lehrten (Gen 6; vgl. äth. Hen 6-8; Jub 5,1-14; dazu 1 Petr 3,19). Gott ist der Herr aber auch der durch die Sünde bestimmten Welt geblieben, seine Schöpfer-Herrlichkeit wird dem Seher dadurch enthüllt, daß er auch den Ursprung der kosmologischen Wunder, den Lauf der Sterne, die Normen der Zeit schauen darf. Wieweit hier jeweils uralte orientalische Überlieferungen präsent sind, wieweit sich die Begegnung mit hellenistischer Kutlur auswirkt, ist jetzt nicht zu prüfen. Wichtig ist allerdings wohl, daß die Apokalyptik durch diese fromme Wißbegier deutlich in die Erbfolge auch der alttestamentlichen Weisheit eintritt[4]

4 Dazu Peter Freiherr von der Osten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit (ThE 157). München 1969, der zu dem Ergebnis kommt: »Der Horizont der Apokalyptik in ihrer ursprünglichen Form ist nicht der Kosmos, sondern die Geschichte, und zwar die Völkergeschichte« (S. 61).

Daß sie dennoch Prophetie im Sinne der Zukunftsschau sein will, ergibt sich aus der für diese Literaturgattung typischen Pseudonymität. Die Visionen werden Männern der grauen Vorzeit wie Henoch (Gen 4,21-24) zugeteilt oder Gestalten der Geschichte Israels wie Baruch, dem Schreiber Jeremias (Jer 45,1; Bar), oder Esra (Esra 7,1-6); Daniel ist der überlieferte Name eines altorientalischen Weisen (Ez 28,3 u.a.), der Seher des nach ihm benannten Buches soll in der Zeit des babylonischen Exils gelebt haben. Solche Namen sind nicht beliebig gewählt; sie beziehen sich auf Männer, die in der Kunst des Schreibens bewandert waren – Henoch wird zum himmlischen Schreiber – und nun als Gewährsleute verborgener Kunde vorgestellt werden, die ihre prophetische Schau vor Generationen niedergeschrieben hatten. Der mit historischen Überlieferungen vertraute Leser kann die in Visionen verschlüsselte Darstellung weitgehend verstehen und die Deutung nachvollziehen; das wird seinen Glauben an die Gültigkeit des göttlichen Plans und Heilswillens stärken. Daß der tatsächliche Verfasser solcher Schriften sich hinter derartigen Masken verbirgt, mag mit der Überzeugung zusammenhängen, daß die Prophetie in der Gegenwart erloschen ist. Aber gerade dann ist deutlich, daß der Apokalyptiker die entscheidende Funktion des Propheten in prophetenloser Zeit aufnehmen will, dem Volke den Willen Gottes zu verkündigen. Zentrum dieser Botschaft ist der Trost der Bedrängten und Verfolgten als Appell, Gottes Treue mit der eigenen Treue zu entsprechen. So beginnt das äth. Henoch-Buch: »Die Segensrede Henochs, mit der er die auserwählten Gerechten segnete, die am Tage der Trübsal vorhanden sein werden, wenn man alle gottlosen Sünder beseitigt ... nicht für das gegenwärtige Geschlecht dachte ich nach, sondern für das künftige ...«[5]

In dieser Konzeption erhalten Visionen oder Bildreden eine neue Funktion. Sie entsprechen der Verschlüsselung der Offenbarung, die dem – fiktiven – Seher und Schreiber zuteil wurde; trotz der Einführung von Engeln, die solche Gesichte dem Propheten auslegen, wird der eigentliche Sinn des Bildes erst vom Ende her klar. Der Leser an der Schwelle der Zeitenwende hat die Möglichkeit, die Bedeutung des Geschauten klarer zu erfassen als frühere Generationen. Mit dieser hermeneutischen Fragestellung tritt der Apokalyptiker auch bereits an die alttestamentlichen Schriftpropheten heran und erläutert deren Worte. So sinnt Daniel über die Weissagung Jeremias, daß Jerusalem 70 Jahre in Trümmern liegen soll (Jer 25,11 ff.; 29,10), eine Angabe, die auch andere Schriften im Alten Testament beschäftigt hatte (Sach 1,12; 2. Chr 36,21), und erhält durch den Engel Gabriel die Antwort, es seien 70 Jahrwochen gemeint (Dan 9,1 ff.; 24-27).

An den Visionen ließe sich gleichfalls zeigen, daß von der Apokalyptik aus eine neue geschlossene Geschichte der Prophetie entsteht, die von der alten christlichen Exegese übernommen wird. Die Gesichte der Prophetenbücher von Jesaja bis Sacharja – in der Reihenfolge der hebräischen Bibel – oder bis Daniel – gemäß der Anordnung der griechischen Septuaginta – samt der Johannesoffenbarung werden als Einheit gesehen, vor allem gilt das für die Gottes-Thron-Visionen: Es ist die gleiche himmlische, zukunftsverbürgende und enthüllende Wirklichkeit, die diese Männer zu schauen gewürdigt waren. Selbst für das neuzeitliche historisch differenzierende Verständnis ist es nicht immer leicht, die Grenze zwischen alter Pro-

5 Übersetzung von Georg Beer in Kautzsch, APAT II, S. 241.

phetie und neuer Apokalyptik genau zu erkennen. Diese Zusammenschau bestimmt dann auch die Geschichte des Verstehens der Johannesoffenbarung bis hin zur Umsetzung ihrer Visionen und literarischen Bilder in gemalte, mosaizierte oder in Stein gehauene Darstellungen. Durch die Verknüpfung mit dem Alten Testament blieb auch das Interesse an Geschichte als Weltgeschichte im Gegenüber von erwähltem Gottesvolk und den Weltmächten lebendig; wie einst der Apokalyptiker seine Gegenwart im Lichte der das Gericht Gottes über diesen Äon und die Erlösung Israels verkündigenden Prophetie gesehen hatte, so wird jetzt der Ausleger die Prophetie in den rätselhaften Bildern der Apokalyptik zu entschlüsseln haben, um die eigene Zeit, nun zwischen Christus und dem Kommen des Reiches Gottes, zu deuten. In diesem Sinne ist es sicher richtig, daß die Apokalyptik die Mutter der europäischen Geschichtsphilosophie und letztlich damit der Konzeption einer universalen Geschichte geworden sei[6]. Aber eigentlich müßte man präzisieren, daß dies nicht von der Apokalyptik als einem allgemeinen Phänomen der israelisch-jüdischen Geschichte zwischen Alexander dem Großen und Byzanz gilt, sondern eben der christlichen Bibel, deren letztes Buch, die Johannesoffenbarung, abschließendes Siegel aller Schriftprophetie wurde.

2. Das Danielbuch

Damit ist zugleich die besondere Bedeutung der einzigen apokalyptischen Schrift angesprochen, die am Ende im jüdischen Kanon und im Kanon der griechischen wie lateinischen Kirche Aufnahme gefunden hat, des Danielbuches[7]. Wie hoch der Einfluß der mancherlei nichtkanonischen Apokalypsen auf die frühchristliche Theologie bis hin zur Johannesoffenbarung zu veranschlagen sei, ist umstritten. Wirkungsgeschichtlich gesehen gehören aber die beiden apokalyptischen Bücher, das eine – in der Septuaginta – am Ende des Alten, das andere am Ende des Neuen Testamentes zusammen, auch unbeschadet dessen, daß Apokalyptik zum Schlüssel für alle Prophetie in der heiligen Schrift werden konnte. Mit dem Daniel-Buch treten die spezifischen Züge der Apokalyptik aber unbestreitbar bereits deutlich heraus, unabhängig davon, ob nicht etwa Teile des äth. Henoch historisch früher anzusetzen sind. Apokalyptisch sind die Visionen besonders im zweiten Teil dieser Schrift (Kap. 7-8; 10-12; vgl. Kap. 2). Ein eigenes Problem ist der Zusammenhang mit den anderen Abschnitten des Buches, den Erzählungen vom Ergehen Daniels und seiner Freunde, die als fromme Juden am babylonischen Königshof im Exil leben. Das Thema der Bewahrung des Glaubens angesichts der falschen Göttern dienenden Weltmächte ist auch hier angeschlagen, im Stil der Legende. Diesem Daniel, der Königen Träume und Vorzeichen deutete wie einst Joseph in Ägypten, werden eigene Traumgesichte zuteil, in denen es nicht nur um den einzelnen in

6 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart ^{5}1967, ferner: Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Offenbarung als Geschichte. Göttingen ^{2}1963.

7 Zum Danielbuch vgl. zuletzt den Art. von Jürgen Lebram, »Daniel/Danielbuch« in TRE 8 (1981), S. 325–349, ferner Klaus Koch unter Mitarbeit von T. Niewisch und J. Tubach, Das Buch Daniel (EdF 144). Darmstadt 1980.

einer heidnischen Umwelt, sondern um das Schicksal Israels, letztlich der ganzen Menschheit geht.
Heutige wissenschaftliche Exegese ist sich darin einig, daß diese Visionen den Einbruch eines schrankenlosen Synkretismus in Jerusalem im 2. vorchristlichen Jahrhundert vor Augen haben. Palästina war nach dem Tode Alexanders des Großen lange Zankapfel zwischen den Diadochen in Ägypten und Syrien geworden; schließlich als Bestandteil des syrischen Seleukidenreiches anerkannt, geriet es unter Antiochos IV. Epiphanes (175–164) in den allgemeinen Sog des Hellenismus. Gottes Gesetz für die Väter wird verdrängt, der Gott Israels schließlich so mit dem obersten Reichsgott, dem die Macht des Königs garantierenden Zeus Olympios gleichgesetzt, daß ihm 167 v. Chr. im Tempel, auf dem Brandopferaltar, ein Standbild errichtet wurde und das bisherige tägliche Opfer ausgesetzt wurde. »Im Heiligtum wird stehen ein Greuelbild, das Verwüstung anrichtet, bis das Verderben, das beschlossen ist, sich über die Verwüstung ergießen wird« (Dan 9,27, vgl. 11,31).
Damals hat dies Ereignis den Aufstand der Makkabäer gegen Fremdherrschaft von außen und Abfall innen zugleich ausgelöst, der zur Wiederentstehung eines eigenen jüdischen Staates führen sollte. Aber nicht nur für die dem Gott Israels und seinem Gesetz treuen Zeitgenossen war das Götzenbild im Tempel Gottes ein furchtbares Fanal, es wird zum gültigen Symbol der letzten Steigerung der Verkehrungen der wieder künftigen Endzeit, so schon in dem eschatologischen Ausblick des Markusevangeliums (13,14; vgl. Mt 24,15), der »kleinen synoptischen Apokalypse«. Es wird die Kreuzzüge des Mittelalters beeinflussen, in der spätmittelalterlichen und reformatorischen Kritik am Papsttum wiederkehren und noch in der visionären Legende Solowjows vom Antichrist, von der falschen und der rechten Wiedervereinigung der Kirche in der Endzeit, eine entscheidende Rolle spielen[8]. Solche letzte Pervertierung des vom Tempel und Gesetz ausgehenden Segensstromes für Israel enthüllt die Tiefe des Bruches zwischen Gottes Heilswillen und der realen geschichtlichen Erfahrung. Daß Gott dennoch Recht bekommt, lehren dem Propheten Daniel seine Traumgesichte und ihre Deutung durch den Engel Gabriel: Vier wilde Tiere steigen aus dem Meer, eines furchtbarer als das andere; es sind die Weltmächte, die einander zerfleischen. Aber sie werden gerichtet, Gott selbst spricht über sie das Urteil. Alle Macht aber übergibt er dem Menschen vom Himmel, dem »Menschensohn« (7,14); der Engel interpretiert: »Aber das Reich und die Macht und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Reich ewig ist,

8 Die klassische Untersuchung zur (antiken) Antichrist-Vorstellung stammt von Wilhelm Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen 1895, Nachdr. Hildesheim 1983; vgl. ferner Béda Rigaux, L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Gembloux-Paris 1932 und den Art. von Sven S. Hartmann – Otto Böcher – Gustav Adolf Benrath – Gottfried Seebaß – Jörg Salaquarda, »Antichrist I–V« in TRE 3 (1978), S. 20–50. Vgl. ferner Antonas Maceina, Das Geheimnis der Bosheit. Freiburg 1955; Jörg Salaquarda, Der Antichrist. In: Nietzsche-Studien 2, 1973, S. 91–136.

und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen« (7,27). Das Gesicht von den Weltreichen und dem Weltgericht in Dan 7 wird ergänzt durch das vom Kampf zwischen Widder und Ziegenbock (Kap. 8), der den Sieg des Griechen Alexander über das Reich der Perser und Meder verschlüsselt beschreibt, wieder mit der Sinnspitze, die Hybris des Herrschers festzuhalten, der es wagte, sich am Himmel zu vergreifen und das Heiligtum zu verwüsten: »... und das Horn warf die Wahrheit zu Boden« (8,12). Schließlich erfährt Daniel, daß der Kampf der Mächte auf Erden dem Streit ihrer Engel, ihrer himmlischen Repräsentanten, entspricht; für Israel kämpft Michael, der oberste Engelsfürst (11-12). Die Abfolge der Herrschaft der Weltmächte hatte auch das Traumgesicht Nebukadnezzars zum Inhalt, das Daniel dem erschreckten König auslegt (Kap. 2): Das Standbild mit goldenem Haupt, silberner Brust, mit Armen, kupfernem Bauch, eisernen Schenkeln und teils tönernen Füßen, das von einem Stein »ohne Zutun von Menschenhänden« zermalmt wird, zeigt noch deutlicher fortschreitenden Verfall und Degeneration der irdischen Mächte von den Babyloniern über die Meder und Perser zu den Griechen, bis Gott selbst seine Herrschaft antritt. Auch der König von Babylon fordert Götzendienst (Kap. 3), aber er kann Buße tun (Kap. 7) und dem wahren Gott die Ehre geben (Kap. 4). Das wird in der Endzeit der Welt nicht mehr möglich sein, auf die hin die Gesichte zielen; bis dahin soll Daniel es versiegeln: »Viele werden es dann durchforschen und große Erkenntnis finden« (12,4). »Du, aber Daniel, gehe hin, bis das Ende kommt, und ruhe, bis du auferstehst zu deinem Erbteil am Ende der Tage« (12,13).

Dieser letzte Satz verbindet zwei in apokalyptischer Literatur nicht immer in gleicher Weise akzentuierte Hoffnungen, die Rettung und Erneuerung des Volkes durch das Gericht hindurch und die Auferstehungshoffnung für den einzelnen, seien es nur einzelne Fromme oder – und dies setzt sich durch – alle Menschen, nun vor dem Gericht, dem einen zum Heil, dem anderen zur ewigen Strafe. Dieses Rahmengerüst eschatologischer, d.h. auf das Ende der Welt und ihrer Geschichte bezogene Erwartungen, setzt das Neue Testament voraus, wobei dieser Rahmen im einzelnen unterschiedlich gefüllt sein mochte.

3. Verbreitung der Apokalyptik im Judentum

Wir haben bis jetzt keine überzeugende Methode gefunden, die aus den erhaltenen Schriften zu erhebenden Vorstellungen vom Umbruch des Unheils durch das Gericht zur Heilszeit den einzelnen Gruppierungen im Judentum der hellenistischen Zeit zuzuordnen, abgesehen von dem Zusammenhang, der sich aus den Schriftrollen vom Toten Meer zu dieser doch den Essenern zuzurechnenden Sondergemeinschaft ergibt[9]. Die alte Vermutung, gerade unter den Pharisäern wäre die Apokalyp-

9 Diese seit der Antike literarisch bekannte jüdische Sondergruppe wird nach der Entdekkung der Qumran-Rollen in der Regel mit der Gemeinschaft identifiziert, in der diese Texte geschrieben wurden, die weithin in apokalyptischer Tradition stehen. Sie geht offenbar auch auf die Makkabäerzeit zurück und bestand zumindest bis zum ersten jüdischen Krieg 66/70. Zu ihrer Eschatologie vgl. noch immer A.S. van der Woude, die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (Stud. Semitica Neerl. 3). Assen 1957.

tik als Geheimlehre verbreitet gewesen, hat weiterhin viel für sich. Und wie das Gesetzesverständnis der Pharisäer samt seiner in diesem Kreis entwickelten konkreten Auslegung den Umgang des Judentums mit der Tora entscheidend geprägt hat, wenn auch endgültig erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels, so wäre es auch bei den apokalyptischen Grundüberzeugungen nicht angemessen, sie allein einer jüdischen Sondergruppe zuzuordnen. Sie müssen weite Verbreitung in den meisten Schichten des palästinensischen Judentums – und der Diaspora – schon am Anfang des 1. Jh. gefunden haben, obgleich die Zerstörung des Tempels und die Neusammlung des Volkes um die pharisäisch verstandene Tora seit dem letzten Drittel des 1. Jahrhunderts eine neue Welle apokalyptischer Schriften heraufgeführt hat. Dieser neuen Welle läßt sich zeitlich und weithin auch sachlich die christliche Apokalyptik im eigentlichen Sinne zuordnen.

II. Das Buch der Verheißungen in Bildern

1. *Christliche Apokalyptik*

Die These, daß die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie sei[10], hat Widerspruch erfahren, aber sie ist unbestreitbar wahr in dem Sinne, daß die Hoffnung Israels den geschichtlichen Rahmen des urkirchlichen Christusbekenntnisses bildete. Der Umkehrruf Jesu »Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium« (Mk 1,15 parr.), setzt apokalyptische Erwartungen voraus. Umgekehrt wird – wie schon gesagt – die Heilsbedeutung Jesu dadurch aussagbar, daß der Glaubende, der Verkündiger, die Gemeinde seinen Ort innerhalb des endzeitlichen apokalyptischen Dramas nennen: Er ist der Messias, der König Israels; er ist der Menschensohn, der künftige Weltenrichter[11]. Nicht alle frühen Würdeprädikate lassen sich eindeutig aus solcher Eschatologie ableiten, aber alle sind in einem apokalyptischen Rahmen verstanden worden. Zunehmend wird aber eben dieser vorgegebene Rahmen vom Wort, vom Handeln, vom Weg Jesu her verändert und aufgebrochen. Der Bergprediger und Gekreuzigte ist ein anderer Messias, als ihn Israel erwartete. Das Maß des Weltenrichters ist nicht mehr einfach die Treue zur Tora, zum Gesetz Israels, sondern die Liebestat am Nächsten (Mt 25,31-46), dann der verfolgten Brüder des Auferstandenen (Mt 10,40ff.; 25,32.40; Apg 9,4) und das Bekenntnis zu Jesus selbst (Mt 10,32f. parr.). Was die Gerechtigkeit ist, die Gott durch sein Heilshandeln aufrichten wird, bestimmt sich von Jesus Christus her. In der überlieferten Apokalyptik war von endzeitlichen Heilsbringer-Gestalten wesentlich im funktionalen Sinn die Rede. Die Christologie der Kirche ist auf die Person Jesu bezogen. Deshalb wird aber im Rückblick das ganze überlieferte Geschichtsdenken korrekturbedürftig; es gilt nun die erwartete Zukunft und die durch den Geist des Auferstandenen und die Wirklichkeit der Kirche bestimmte Gegenwart zusammenzudenken. Dies alles tritt schon in den frühen Zeugnissen für eine spezifisch christliche Apokalyptik heraus. Sie reflektiert offenbar, wie die zeitgenössische jüdische Apokalyptik, die Bedeutung der Zerstörung Jerusalems für den Heilsplan Gottes (Mk 13 parr.), aber sie versteht dies Geschehen nicht als letzte Prüfung, sondern als Gottes gültige Antwort auf die Ablehnung seines Sohnes, Jesu Christi. Seitdem beten Juden und

10 Diese Formulierung stammt von Ernst Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie (1960), jetzt in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 82–104, hier S. 102f. Dagegen etwa Rudolf Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann (1964), in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testamentes. Tübingen 1967, S. 476–482.

11 Vgl. Mk 8,27-30 parr; 14,61f. parr. Umgekehrt »bekennt« Johannes und »leugnet nicht«: »Ich bin nicht der Messias«, Joh 1,19-23.

Christen gemeinsam um das Kommen des Reiches, im 18-Bitten-Gebet der Synagoge[12] und im Vaterunser Jesu, aber nur die Synagoge betet um die Wiedererrichtung des Tempels. Auch das Schicksal Israels wird nun unterschiedlich bedacht; seine endzeitliche Rettung ist für den Römerbrief des Paulus (11,25-30) Thema einer apokalyptischen Offenbarung an den Apostel; auch die Johannesapokalypse fragt nach der Zukunft des 12-Stämme-Volkes. In anderen Schichten des Neuen Testamentes scheint die Gültigkeit der Verheißungen Gottes für sein Volk so eindeutig auf die Kirche, das wahre Israel zu zielen, daß über das Schicksal Israels nur noch in Kategorien gedacht wird, die kaum von der Apokalyptik geprägt sind. Schon diese wenigen Bemerkungen lassen die Zusammengehörigkeit von jüdischer und christlicher Apokalyptik erkennen, zugleich aber auch Differenzen.
Dies tritt am deutlichsten in zentralen Einzelpunkten heraus: Christliche Apokalyptik stellt die Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen mit dem Kommenden heraus, im Rückgriff auf die Hl. Schrift und im Vorgriff auf die Parusie, die Wiederkunft Christi: »Sie werden den sehen, den sie durchbohrt haben« (Sach 12,10; Joh 19,37; Offb 1,7). Zu den Attributen der Parusie des Menschensohns gehört das Kreuz (Did 16,6; vgl. Mt 24,30 und das apokryphe Evang. Petr. 39). Die Himmelfahrt des Auferstandenen ist gleichsam die Vorstufe der Wiederkunft (Apg 1,6-11). Diese Parusie ist nun aber nicht mehr nur Rettung und Gericht, sondern auch und primär Vollendung der Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen, die in der Kirche begonnen hat. Schon Paulus weiß, daß die Wiederkunft des Herrn zunächst die Auferstehung der in Christus Entschlafenen und die Entrückung oder Verwandlung der noch lebenden Christen bringen wird (1 Thess 4,13-18; 1 Kor 15,22f.; 50-57). Er wird dieses »Geheimnis« der Endzeit aus apokalyptischer Überlieferung haben, jedenfalls ist diese Auferstehung von der allgemeinen Auferstehung zum Weltgericht unterschieden. Die Johannesoffenbarung wird dann von einer ersten Auferstehung sprechen (20,5). Ein solcher Zug läßt erkennen, daß das letzte Buch der christlichen Bibel im Traditionszusammenhang nicht nur mit der allgemeinen jüdischen Apokalyptik steht, sondern auch und gerade geprägte Züge bereits christlicher Apokalyptik weiterführt[13].
Urchristliche Apokalyptik ist also zunächst und im weitesten Sinn der Verstehenshorizont, in dem das Wirken Jesu samt seinem Sterben, der Auferstehung und die neue Erfahrung des Geistes in der Gemeinde als Ereignisse der Endzeit nach dem Heilswillen Gottes begriffen wurden. Weiter bezeichnet diese Wendung – spezifischer – eine Reihe von besonderen Überlieferungskomplexen in Einzelsprüchen, Spruchkompositionen (»Reden«) und schließlich auch literarischen Texten. Den Trägerkreis solcher Überlieferung wird man in der frühchristlichen Prophetie zu suchen haben[14]. Die Blütezeit dieser Art Literatur reicht bis ins 3. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung. Hierher gehören dann Schriften wie die Petrus-Apoka-

12 Der Text des Achtzehn-Bitten-Gebetes – abgesehen von jüdischen Gebetbüchern – z.B. bei Oscar Holtzmann, Berakot (Gießener Mischna I 1). Gießen 1912, S. 10–27; vgl. auch Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud (StJ 9). Berlin u.a. 1977.

13 Darauf hat besonders Leonhard Goppelt hingewiesen: Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes. In: ThLZ 77, 1952, Sp. 513–522, vgl. dens., Theologie des Neuen Testaments 2, hrsg. von Jürgen Roloff. Göttingen 1976, S. 509–528.

14 Vgl. Anm. 20.

lypse (1. Hälfte 2. Jh.) oder der in Rom abgefaßte »Hirt des Hermas« (um 135 n. Chr.). Ferner sind hier die Bearbeitungen schon älterer jüdischer Stoffe oder Texte durch christliche Apokalyptiker zu nennen – als Beispiel sei auf die »Himmelfahrt des Jesaja«, gleichfalls aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts, verwiesen[15] –; schließlich sind auch die Sibyllinen, eine Orakelsammlung ursprünglich paganer Herkunft anzuführen, Zwischenstufe waren hier analog jüdische ›sibyllinische‹ Weissagungen[16]. Dieser Strom christlicher Apokalyptik ist bis ins 9. Jahrhundert nicht abgerissen, sie vermischt sich mit allen möglichen Erscheinungen von Geschichtsdeutung. Gemeinsamer Zielpunkt aller diese Tradition aufnehmenden und neue Traditionen stiftenden Bemühungen ist es, die allen Heilserwartungen widerstreitenden, den Glauben bedrohenden Geschichtserfahrungen der jeweiligen Gegenwart aus Gottes Heilsplan zu verstehen, der auf die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung seiner Herrschaft zuläuft[17].

Neutestamentliche Apokalyptik bezeichnet in diesem weiten Rahmen alle die Traditionen und Schriften apokalyptischer Prägung, die in das Neue Testament Eingang gefunden haben. Neben der Johannesoffenbarung sind das vor allem die Reden Jesu vom Weltende in den synoptischen Evangelien (»synoptische Apokalypse«: Mk 13,1-37; Mt 24,1-36; Lk 21,5-36) und bestimmte Abschnitte der paulinischen Briefe (bes. 1 Kor 15,20-58; 1 Thess 4,13-5,11; 2 Thess 2,1-12). Die Johannesoffenbarung steht – wie gesagt – bereits in der Tradition christlicher Apokalyptik; in der Geschichte ihrer Auslegung wirken darüber hinaus immer neu die anderen neutestamentlichen apokalyptischen Aussagen ebenso ein wie das Danielbuch aus dem Alten Testament.

2. *Die Herkunft der Johannesoffenbarung*

»Die Offenbarung Jesu Christi, die Gott gegeben hat, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen muß«, diese Schrift, von der gilt, daß Christus sie »kundgemacht hat, als er sie durch seinen Engel seinem Knecht Johannes sandte«

15 Vgl. dazu jetzt die Untersuchungen einer Bologneser Forschergruppe: Mauro Pesce (Hrsg.), Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione e esegesi profetica nell' Ascensione di Isaia (Testi e Ricerche di Scienze Religiose 20). Brescia 1983.

16 Dazu zuletzt: John J. Collins, The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism (SBL Diss. ser. 13). Missoula, Montana 1974. Die Texte insgesamt sind ediert von Johannes Geffken, Die Oracula Sibyllina (GCS 8). Leipzig 1902; in Auswahl von Alfons Kurfess, Sibyllinische Weissagungen (Urtext-deutsch). Berlin 1951: dt. Übers. der vermutlich jüd. Abschnitte durch Friedrich Blaß in APAT II, S. 177–217, der christlichen Abschnitte durch Alfons Kurfess in Hennecke-Schneemelcher (s. Anm. 17) II, S. 498–528.

17 Für die ältere Zeit vgl. die Übersicht in Edgar Hennecke †, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (1904, 1924), 3. völlig neu bearb. Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. I-II. Tübingen 1959–1964 (= Hennecke-Schneemelcher), hier II, S. 405–572, bes. auch die Einleitung dieser Abschnitte »Apokalypsen und Verwandtes« durch Philipp Vielhauer, II 407–427.

(1,1, vgl. 22,16), will ein prophetisches Buch sein[18]. Daß »Gott, der Herr, nichts tut, er offenbare denn seinen Ratschluß den Propheten, seinen Knechten«, ist ein bereits alttestamentliches Wort (Am 3,7); die Apokalypse wird es aufnehmen (10,7). Solchen Einblick in Gottes Geheimnis erhält der Schreiber dieses Buches, dem der auferstandene Christus auf der Insel Patmos in Audition und Vision begegnet ist (1,9-20). Die Zeit, in der die Stimme der Prophetie erloschen war, ist zu Ende[19]. Deshalb kann und muß Johannes die ihm widerfahrende Offenbarung auch unter seinem eigenen Namen niederschreiben und ohne Verzögerung ausgehen

---

18 Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. Otto Böcher, Die Johannesoffenbarung (EdF 42). Darmstadt (1975) ²1980 und Jan Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptic dans le Nouveau Testament (Bibl. Eph. Theol. Lov. LIII). Gembloux-Leuven 1980. Die wichtigsten deutschsprachigen Kommentare der letzten Jahrzehnte stammen von Eduard Lohse (NTD 11). Göttingen (1960) ²1966; Heinrich Kraft (HNT 16a). Tübingen 1974; Charles Brütsch (1940/66), dt.: Die Offenbarung des Johannes (ZBK), Bd. 1–3. Zürich ²1970. Wichtig bleibt der Kommentar von Ernst Lohmeyer (HNT 16), zuletzt erschienen Tübingen 1926. ³1970; unverzichtbar ist – nicht zuletzt wegen seiner ausführlichen Darstellung der Geschichte der Exegese – weiterhin die Auslegung von Wilhelm Bousset (KEK, begr. von H.A.W. Meyer, 16). Göttingen ²1906, Nachdr. 1966. Die Auslegung von Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes (Zürcher Bibelkommentare NT 18). Zürich 1984, erschien erst, nachdem Kap. II im Manuskript bereits abgeschlossen war, ich habe die Ergebnisse dieses Kommentars deshalb leider nicht mehr einarbeiten können, freue mich aber über die weitgehende Übereinstimmung im Gesamtverständnis des letzten Buches der Bibel. Roloff arbeitet die Eigenständigkeit der Johannesoffenbarung gegenüber der überlieferten Apokalyptik so scharf heraus, daß er zögert, sie uneingeschränkt dieser Literaturgattung zuzuordnen. Seine einleuchtende Bestimmung lautet dann: »Die Offenbarung ist ein prophetisches Schreiben, das zahlreiche apokalyptische Motive und Stilelemente enthält, dessen Form aber vorwiegend durch den Zweck brieflicher Kommunikation geprägt ist« (S. 16). Vgl. ferner Otto Böcher, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes. Neukirchen 1983, und den Literaturbericht von Jens-W. Taeger, Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes. In: VF 29, 1984, S. 50–75. – Der folgende kurze Durchgang durch die Offb selbst kann naturgemäß nur einige wenige exegetische Probleme anschneiden. Aber es wäre unangemessen, von der Auslegung dieses Buches zu berichten, ohne daß der Prophet, der es schrieb, auch selbst so zu Worte kommt, wie ihn heutige Exegese unter Gebrauch der Fragestellungen und Arbeitsmittel unserer historisch-kritischen Methode versteht. Gerade daran soll deutlich werden, daß wir, wenn auch in einem veränderten Rahmen, immer neu die gleichen Themen zu bearbeiten haben, um die sich bereits die Ausleger des ersten Jahrtausends der Kirche bemühten.

19 Das Material zu dieser verbreiteten Überzeugung im Judentum der hellenistischen Zeit bei Rudolf Meyer in ThWbzNT VI (1959), S. 827f. Den Zusammenhang zwischen dieser »frühjüdischen Theorie vom Erlöschen der Prophetie« und der Pseudepigraphie in der Apokalyptik hat jetzt Karlheinz Müller umfassend zu rekonstruieren versucht, in Weiterführung seines in Anm. 1 genannten Lexikonartikels: »Die Propheten sind schlafen gegangen« (syr. Bar 85,3) In: Bibl. Zs. NF 26, 1982, S. 179–207. Diese Überzeugung konnte aber auch bereits im außerchristlichen Judentum durchbrochen werden, wohl bei den Essenern, von deren »Prophetie« Josephus berichtet, und anderen prophetischen Gestalten, dazu vgl. P.W. Barnett, The Jewish Sign Prophets – A.D. 40–70. In: NTS 27, 1980/81, S. 679–697. Auch das Wort Jesu über Johannes den Täufer (Mt 11,9-15 parr.) gehört hierher. Die Apokalypse des Johannes ist dagegen neue und letzte Schriftprophetie.

lassen. Das Wort des Auferstandenen: »Ja, ich komme bald« gilt nicht einer fernen Generation, sondern der Kirche der Gegenwart; sie soll begreifen, was der antwortende Zuruf bedeutet: »Amen. Komm Herr Jesu«, den sie im Herrenmahl betet (22,20; vgl. 1 Kor 16,22; Did 10,6).

Die Johannesoffenbarung stellt sich damit an das Ende der Reihe der großen Schriftpropheten der Bibel, die später zum Alten Testament der Christen werden wird. Zugleich markiert sie eine neue Wendung der urchristlichen Prophetie, die zu den besonderen Kennzeichen des ältesten palästinensisch-syrischen Christentums gehört und von hier aus auch in andere Missionsgebiete ausstrahlte[20]. Wie weit die genannte ältere christliche Apokalyptik primär bei solchen Propheten zu Hause war, ist schwer zu beurteilen, weil »Lehrer« und »Propheten« als Träger des Wortes des Auferstandenen nicht immer scharf zu unterscheiden sind; charakteristisch für den Propheten sind jedoch Gesichte und prophetische Zeichenhandlungen (z.B. Apg 21,8-14; vgl. Did 11,9f.). Traditionsgeschichtlich gesehen gehört die Schau des Sehers der Johannesoffenbarung also in den Zusammenhang der jüdischen Apokalyptik, sie greift auf die Schriftprophetie des Alten Testamentes zurück und sie ist von den prophetischen Traditionen der apostolischen Zeit her zu verstehen.

Die Sprache des Buches bestätigt diese Bestimmungen. Sie ist bewußt archaisierend, hieratisch. Die biblischen Texte, auf die der Apokalyptiker zurückgreift, meist nur anspielt, sind ihm in der Regel nach dem hebräischen Wortlaut präsent, nicht der griechischen Übersetzung in der Septuaginta[21], bisweilen scheint auch die paraphrasierende aramäische Übersetzung (Targum) einzuwirken[22].

Es ist deshalb naheliegend, in dem Verfasser einen Palästinenser zu sehen. Da – wie noch zu begründen ist – das Geschehen auf Patmos und das daraus entstandene

---

20 Die Gegenwart des Geistes Gottes als Gabe und Zeichen der Endzeit wird im pal.-syr. Bereich vor allem im Wirken von Propheten und anderen Charismatikern erfahren; im stärker hellenistisch geprägten Missionsgebiet daran, daß jeder Christ in der Taufe den Geist Gottes empfängt; schon in der Apg des Lukas sind beide Linien zusammengearbeitet; zu einer Begründung vgl. etwa meine Beiträge: »Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche«. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die Alte Kirche, hrsg. von H. Frohnes und U. W. Knorr. München 1974, S. 94–128, und: »Der Heilige Geist in der Geschichte«. In: Walter Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85). Freiburg 1979, S. 92–130, bes. 100f. Das Thema der urchristlichen Prophetie hat in letzter Zeit stärker die Forschung beschäftigt, vgl. etwa Johannes Panagopoulos (Hrsg.), Prophetic vocation in the New Testament and Today (SNT 45). Leiden 1977; Gerhard Dautzenberg, Urchristliche Prophetie (BWANT 104). Stuttgart 1975; Johannes Panagopoulos, *Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Τό προφητικόν χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησία τῶν δύο πρώτων αἰώνων*. Athen 1979.

21 Natürlich gibt es auch Zusammenhänge mit der vorchristlichen griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX). Zum Thema vgl. Eduard Lohse, Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse (1961). Jetzt in: ders., Die Einheit des Neuen Testamentes. Göttingen 1973, S. 329–333, ferner B. Marconcini, L'utilizzazione del TM (= Textus Masoreticus) nelle citationi isaiane del'Apocalisse. In: Riv. Biblica 24, 1976, S. 113–136; F. Jenkins, The Old Testament in the Book of Revelations. Grand Rapids 1976.

22 Vgl. etwa Max Wilcox, Tradition and Redaction of Revelation 21, 9-22,5. In: J. Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique (Anm. 18), S. 205–215.

Buch zeitlich bald nach dem Jahr 95 anzusetzen sind, mag Johannes zu den Repräsentanten palästinensischer Tradition gehört haben, die – wohl als Folge des jüdisches Aufstandes 66/70 – nach Kleinasien in das ursprünglich paulinische Missionsgebiet gelangten, wie auch der Evangelist Philippus, einer der sieben von der hellenistischen Gruppe Jerusalems gewählten Vertreter (Apg 6), der später in Samarien missionierte (Apg 8) und den Paulus auf seiner letzten Jerusalem-Reise noch im palästinensischen Caesarea antraf (Apg 21,8f.). Seine vier ehelos lebenden Töchter waren Prophetinnen; auch dieser Mann war also mit der charismatischen Aufbruchsbewegung Palästinas verbunden. Später muß er in Kleinasien gewirkt haben; das Grab des Philippus und seiner Töchter zeigte man über Hierapolis. Das Johannesgrab über Ephesus könnte dann die letzte Ruhestätte des Sehers der Apokalypse sein.

Doch hier stellen sich neue Probleme. Bischof Polykrates von Ephesus (um 215), dem wir die älteste literarische Erwähnung dieser Gräber verdanken, zählt Philippus unter die 12 Apostel und schreibt von Johannes, daß er an der Brust des Herrn geruht habe (vgl. Joh 13,23; 21,20), identifiziert ihn also mit dem geliebten Jünger des 4. Evangeliums; er sei Priester gewesen und habe das goldene Stirnblatt des jüdischen Hohenpriesters getragen (vgl. Ex 28,36-38; 39,30f.), weiter nennt er ihn »Zeugen« (Märtyrer?) und Lehrer[23]. Die merkwürdige Verbindung mit der Amtstracht des Hohenpriesters im Tempel mag auf die prophetische Vollmacht des Trägers deuten (vgl. Joh 11,49-51). Jedenfalls galt der Johannes von Ephesus nun als Verfasser aller »johanneischen« Schriften des Neuen Testamentes. Das blieb altkirchliche Tradition, trotz der später noch zu nennenden Einsprüche gegen die apostolische Herkunft gerade der Apokalypse. In der neuzeitlichen Forschung ist dagegen die Eigenständigkeit des Evangeliums, der Briefe und der Apokalypse herausgearbeitet worden; sie schließt aus, daß derselbe Mann Autor aller dieser Texte gewesen ist. Andererseits gibt es unbestreitbare Gemeinsamkeiten zwischen den nach ihrer literarischen Gattung so verschiedenen genannten Schriften[24]. Eine zusammenfassende Lösung, in welche diese und andere unterschiedliche Beobachtungen aufgenommen werden können, bietet die Hypothese einer »johanneischen Schule«[25], besser eines kleinasiatischen Prophetenkreises palästinensischen

---

23 Im Streit um den Termin der Feier des christlichen Passa bzw. des Osterfestes berief sich Polykrates von Ephesus gegenüber Victor von Rom auf die »Sterne Asiens«, die in ihren Gräbern die Wiederkunft Christi erwarten, als Zeugen der rechten Überlieferung. Der Brief ist auszugsweise erhalten bei Euseb, Kirchengeschichte V 24,2ff. Die Tradition der Heiligengräber auf Bergen ist offenbar auch palästinensisch, vgl. dazu auch mein Referat: »Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche«. In: Fairy von Lilienfeld u.a. (Hrsg.), Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung (OIKONOMIA 6). Erlangen 1977, S. 77–125, hier S. 191f.

24 Otto Böcher, Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes. In: J. Lambrecht (Hrsg.), l'Apocalypse johannique, S. 289–301, und ders., Johanneisches in der Apokalypse des Johannes. In: NTS 27, 1980/81, S. 310–321 jetzt auch in: Kirche in Zeit und Endzeit (Anm. 18), S. 1–12.

25 Vgl. hierzu zuletzt insbes. Oscar Cullmann, Der johanneische Kreis. Tübingen 1975; kritisch: Elisabeth Schüssler Fiorenza, The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel. In: NTS 23, 1976/77, S. 402–427.

Ursprunges. Ihm ist der »Älteste« zuzuordnen, der als Absender des 2. und 3. Johannesbriefes erscheint, ihm gehört der Verfasser der Offenbarung an und zu ihm läßt sich auch der 1. Johannesbrief sowie die komplizierte Entstehung des 4. Evangeliums in Beziehung setzen[26]. Die Träger prophetischer Überlieferungen aus Palästina wurden in Kleinasien zu apostolischen Zeugen, darauf weisen die Gräber von Ephesus und Hierapolis.
Das Stichwort Prophetenkreis führt noch auf einen anderen Gesichtspunkt. In der Johannesoffenbarung kommt das Wort Kirche (*›ekklesia‹*) nur für die sieben Gemeinden vor, die Adressaten der Sendschreiben am Anfang (2,1-3,22; vgl. 1,4.11.20; 22,16). Von der Gesamtkirche ist nur in Bildern und Chiffren die Rede als der Braut (22,17), der Frau (21,9) auf der Mondsichel, mit der Sonne bekleidet (12,1-17). Für diese Gesamtkirche stehen offenbar auch die sieben einzeln genannten Gemeinden. Diese Gemeinden werden in den Sendschreiben durch ihre »Engel« angesprochen. Sie haben keinen irdischen Leiter, vergleichbar einem Bischof oder jenem Diotrephes 3 Joh 9f., der ›seine‹ Gemeinde gegen die Boten des Ältesten abschirmt. Der Engel der Gemeinde ist dann ihr himmlischer Repräsentant und Gegenbild in einem, den Völkerengeln vergleichbar, von denen wir im Danielbuch lesen (10,11f. 20 u.a.)[27].
Geistliche Autorität, die von Christus kommt, geht auf Erden von den Propheten aus, für die Gesamtkirche und für die einzelnen Gemeinden; »denn das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie«; auch die Engel im Himmel sind nur ihre »Mitknechte« (19,10). Die Kirche auf Erden umfaßt also die Knechte Gottes, die Propheten, die Heiligen und alle Gottesfürchtigen (11,18). Beide Aussagen können allerdings auch so umgeformt werden, daß die Grenze zwischen den Propheten und den anderen Gott-Getreuen aufgehoben scheint (vgl. 19,5 und 22,9). Dennoch bleibt das eine andere Schau der Kirche als wir sie von Paulus kennen, von vornherein stärker am Ganzen des Gottesvolkes in der Endgeschichte orientiert als an der Einzelgemeinde, trotz der Sendschreiben, und nicht an der fortgehenden missionarischen Verkündigung, sondern der Scheidung zwischen denen, die auf der

26 Diese begründete, im Grunde unvermeidliche Hypothese bietet natürlich nur einen Rahmen für die Beantwortung der konkreten literarischen Fragen. Historisch greifbar sind für uns der prophetische Autor der Apokalypse und der »Presbyter« als Absender des 2. und 3. Johannesbriefes, den Kraft (S. 9) für einen Mann der 2. Generation hält, im Unterschied zum Apokalyptiker, der eine spätere Generation repräsentiere. Auch für Kraft muß dies nicht heißen, daß der Apokalyptiker zeitlich später anzusetzen wäre. Die altkirchliche Tradition identifiziert natürlich beide Gestalten. Diese Sicht ist auch heute noch verbreitet.

27 Vgl. dazu Akira Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse (WMANT 21). Neukirchen 1966, S. 150–155; anders Kraft, der in den »Engeln« irdische Sendboten sieht, die Überbringer der Briefe. In der vorliegenden Fassung der Apokalypse heißt es aber, daß der erhöhte Christus die sieben Sterne in seiner Rechten hat; handelts es sich dann noch um einfache Boten? Zum Verständnis ist wohl weniger darauf hinzuweisen, daß im äth. Henoch der zum Himmel entrückte Schreiber, eben Henoch, beauftragt wird, an die abgefallenen Engel zu schreiben (vgl. Gen 6); wichtiger ist wohl, daß für die Johannesoffenbarung nicht nur alles irdische Geschehen seinen Ursprung im Himmel hat, sondern auch die reale Wirklichkeit der Gemeinde bis in den Himmel hinaufreicht.

Seite Gottes stehen bis zum Martyrium und den anderen, den Feinden Gottes, die sein Zornesgericht trifft[28].

3. Intention und Eigenart

Damit ist das eigentliche Ziel dieses prophetischen Buches genannt. Es deutet die Gegenwart und Zukunft als Endzeit und will damit die Gemeinde Gottes in der Welt in Verfolgung und sonstiger Anfechtung trösten. Das verbindet die Johannesoffenbarung mit der außerchristlichen jüdischen Apokalyptik. Aber sie braucht nicht mehr die Frage nach dem Ursprung der Sünde zu stellen und erforscht nicht die vergangene Geschichte des Gottesvolkes. Alle quälenden Zweifel, ob Gottes Zusagen noch in Kraft seien, sind geschwunden. Statt dessen verkündigt sie in alle Anschauung sprengenden Bildern den endgültigen Triumph des Gekreuzigten, der die Erfüllung aller Verheißungen Gottes für sein Volk ist.
Das hat Konsequenzen für die aufgenommenen Traditionen und Stoffe. Das ganze weisheitliche Gut, in dem die kosmologischen Kenntnisse gesammelt und aus Gottes Geheimnis gedeutet werden, bleibt heraußen – erst die gnostische Aufnahme der Johannesoffenbarung im 2. Jahrhundert wird diesen Aspekt wieder einbringen. Der äußeren Struktur nach sind wie im Danielbuch, aber auch den anderen großen jüdischen Apokalypsen der Zeit, einzelne Gesichte aneinandergereiht. Aber diese Einzelvisionen sind in der Johannesoffenbarung nicht eigentlich je für sich stehende Prophetie des ganzen Endgeschehens in wechselnden Bildern, die sich – gedeutet und verstanden – gegenseitig bestätigen[29], sondern das ganze Buch will eine Einheit sein, von der Erscheinung des Auferstandenen und dem Auftrag

28 Diese Differenz läßt sich nicht ohne weiteres auf eine unterschiedliche historische Situation zurückführen; denn etwa zur gleichen Zeit entstehen im selben Raum die Pastoralbriefe, die als Erbe der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft mit Leidenschaft die bleibende missionarische Offenheit lehren, gegen alle apokalyptische oder dualistische Engführung; vgl. dazu vorläufig meinen Beitrag: »Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen«. In: Ferdinand Hahn (Hrsg.), Glaube im Neuen Testament. FS H. Binder. Neukirchen 1982, S. 115–140. Ähnlich vergleicht Goppelt die Johannesoffenbarung mit dem 1. Petrusbrief, op. cit. S. 528. Zur Kirchenstruktur der Apokalypse vgl. vor allem Satake, ferner Helmut Köster, Gnomai Diaphoroi (1965). In: H. Köster-James Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums. Tübingen 1971, S. 107–146, der von den Gemeinden der Apokalypse als »judenchristlichen Konventikeln« spricht, und jetzt Gerhard Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19). Tübingen 1979.

29 In den Testamenten der XII Patriarchen – es ist umstritten, ob es sich um eine hellenistisch-jüdische Schrift handelt, die christlich interpoliert wurde, oder um eine christliche Schrift des 2. Jh. aufgrund festgeformter jüdischer Traditionen, vgl. Anm. 2 – ist es geradezu ein Rechts- und Stilprinzip, daß eine zweite im Bildmaterial andere Vision den Inhalt der ersten bestätigt; im IV. Esra geben die Visionen jeweils Antwort auf eine zuvor formulierte Frage des Sehers; ähnlich steht es im syr. Baruch. Für einen genaueren Vergleich dieser Apokalypsen mit Johannes siehe jetzt P.-M. Bogaert, Les Apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean. In: J. Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique (Anm. 18), S. 47–68.

an den Seher am Anfang (1,9-20) bis zu den hymnisch geformten Einzelsprüchen am Ende im Wechsel zwischen dem Offenbarungsengel, dem Propheten Johannes und dem erhöhten Christus selbst (2,6-21). Einzig die Sendschreiben am Anfang bilden einen Abschnitt für sich (2,1-3,22). Diese Feststellung schließt nicht aus, daß es innerhalb der so gestreckten Linie Rekapitulationen gibt. Auch literarisch ist das Buch anscheinend nicht aus einem Guß. Aber wie derartige Brüche auch erklärt werden mögen, aus den verarbeiteten Traditionen, durch Planänderungen des Verfassers, als Ergebnis nachträglicher Redaktion, die klare Zielgerichtetheit des Buches wird dadurch nicht aufgehoben.
Nicht nur die an einzelne Gemeinden gerichteten Sendschreiben, das ganze Buch ist ein Brief an die Kirche. Sie ist dabei selbst in dieser Schrift anwesend, nicht durch grüblerische Fragen des – fiktiven – Sehers wie im IV. Esra oder im syr. Baruch, sondern in den Liedern und Akklamationen, die alle Abschnitte durchziehen. Man hat deshalb schon von einem »hymnischen Evangelium« gesprochen[30]. Die Akklamation der Weltherrrschaft Gottes, das Siegeslied über die Erlösung, die der Gekreuzigte gewirkt hat, der der Auferstandene, Erhöhte und Kommende ist, wird von Engelmächten hoch am Gottesthron angestimmt – wie das Gloria der himmlischen Mächte in der Nacht der Geburt Christi auf dem Hirtenfeld (Lk 2,13f.) –, aber es reicht bis auf die Erde herab. Solche Korrespondenz zwischen Himmel und Erde, genauer den Engeln und Israel, ist ein schon jüdisches Konzept[31]. Aber man darf diese Beobachtung nicht überdehnen und aus ihr weitgehende Konsequenzen für die Gestalt des christlichen Gottesdienstes in den Gemeinden des Sehers sehen. Gewiß mögen manche himmlischen Akklamationen auch in der kirchlichen Liturgie ihren Ort haben[32]. Aber eigentlich ist auch hier die Intention des Verfassers literarisch-paränetisch: Daß der grausige Ablauf der Endgeschichte wie eine überkosmische Liturgie erscheint, tröstet die leidende und verfolgte Christenschar; daß ihr eigener Lobpreis im Gottesdienst faktisch diesem souveränen Handeln Gottes akklamiert, läßt aufscheinen, daß sie in aller Anfechtung kraft des Kreuzes und der Auferstehung Christi, anders gesagt kraft der Taufe, die Grenze zur heilvollen Zukunft schon überschritten hat.
Deshalb würde man dem Buch auch nicht gerecht, wenn man es als Wiederaufbrechen urchristlicher Naherwartung beschreiben wollte. Gewiß wird die Verheißung erneuert und natürlich wartet die Gemeinde auf das Kommen ihres Herrn und betet darum (22,17). Aber der Standort des Propheten ist eben nicht unmittelbar vor der Wende der Zeiten, sondern zwischen der Erhöhung des Gekreuzigten und seiner Wiederkunft. Und gerade die Endereignisse erscheinen in immer neuen Bildern so zerdehnt, daß die Johannesoffenbarung geradezu als »kritische Ausein-

30 K.P. Jörns, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung. Gütersloh 1971.

31 Vgl. hierzu meine Miscelle: Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes II. In: JbLH 7, 1962, S. 79–88, hier 83ff.

32 Außer Jörns vgl. etwa den Vorschlag von Kraft zu 19,5: »Man muß sich vorstellen, daß im Gottesdienst einer nur noch griechisch sprechenden Gemeinde die Presbyter die hebräischen Formeln aufnahmen und ihren Sinn der Gemeinde auf griechisch mitteilten«.

andersetzung mit bereits bestehenden apokalyptischen Anschauungen und Spekulationen« beschrieben worden ist[33]. Sie paßt aber auch nicht in das Schema, daß die frühchristliche Theologie der nachpaulinischen Zeit in hohem Maße durch die Aufgabe bestimmt gewesen sei, die Enttäuschung über die Verzögerung oder das Ausbleiben dieser Parusie des Herrn zu verarbeiten, wenn damit mehr gemeint ist als die Banalität, daß es solche Theologie natürlich nur geben konnte, weil die Welt weiterbestand. Die Johannesoffenbarung erneuert die Verheißung, ohne daß Termine reflektiert werden. Sie predigt wie alle Apokalyptik, daß Gott der Herr der Geschichte bleibt und seinen Plan zum Ziel führt, auch wenn alle erfahrbare Macht in der Welt bei Gott feindlichen Gewalten liegt. Aber sie sucht nicht den Widerspruch zwischen Gottes Macht wie Verheißung und der Wirklichkeitserfahrung zu lösen, etwa durch den Verweis auf die Sünden des Gottesvolkes wie im IV. Esra oder der syr. Baruch-Apokalypse, sondern versteht diese Spannung letztlich vom Kreuz Christi her; in ihr bewährt sich gerade Treue und Gehorsam der Kirche.

Dabei bleibt die Johannesoffenbarung wie die älteren und die etwa zeitgenössischen jüdischen Apokalypsen Botschaft für eine bestimmte Situation, jetzt nicht der Götzendienst im Tempel wie im Danielbuch und nicht das Leben in der Diaspora nach der Zerstörung des Tempels wie in den genannten etwa zeitgenössischen Apokalypsen, sondern, vom Jerusalemer Tempel völlig gelöst, die Eskalation des Kaiserkultes und eine von Rom zu erwartende große Verfolgung (Offb 13 und 17). Nur so ist ja eine Datierung möglich. Die Abfassung in der Spätzeit Domitians (81–96 n. Chr.) entspricht den altkirchlichen Angaben seit Irenäus und das Jahrzehnt der Entstehung ist heute in der Forschung kaum umstritten[34]. Aber die jüngste Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft sind nicht trennscharf gegeneinander abgehoben.

Deshalb läßt sich die Auslegung auch nicht auf bestimmte in der Neuzeit als Alternativen entwickelte hermeneutische Schlüssel festlegen[35]: Die religions- und traditionsgeschichtliche Deutung hat ihr Recht; denn der Verfasser arbeitet weitgehend mit längst vorgeformtem Material aus den verschiedensten Kulturbereichen – wie auch der nicht-christliche jüdische Apokalyptiker –, aber er hat eine sehr spezifisch christliche Botschaft: der erhöhte Christus ist der Schlüssel aller Geschichte – die Treue zu ihm wird Erfüllung finden, die bleibt. Der zeitgeschichtliche Bezug ist schon genannt, aber die Apokalypse geht nicht darin auf, den antichrist-

33 Helmut Köster, Einführung in das Neue Testament. Berlin u.a. 1980, S. 684.

34 Irenäus, adv. haer. V 30,3. Kraft denkt an die Zeit kurz nach der Ermordung Domitians, bereits unter der Regierung Nervas, vgl. Anm. 67. Aber damit ist das Bild nicht wesentlich verschoben. Abweichend ist heute vor allem J. A. T. Robinson, Redating the New Testament. London ²1977, S. 221–253, der den Nachweis zu führen unternimmt, daß alle im NT vereinigten Schriften aus der Zeit vor 70 n. Chr. stammen und der die Offenbarung von dieser Voraussetzung her der Zeit Neros zuordnet. Für eine Diskussion mit Robinson generell, nicht speziell in Bezug auf die Offb, vgl. jetzt das Protokoll eines Symposions vom 20.–23.5.1982 in Paderborn: Die Datierung der Evangelien, hrsg. von Reinhard Wegner. Paderborn 1982.

35 Vgl. hierzu Goppelt, Theologie S. 511 f. und Böcher, Johannesoffenbarung S. 25, ferner: Jacques Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit. Neukirchen 1981.

lichen Charakter der Herrschaft Domitians aufzudecken. Die Weltgeschichte ist viel stärker abgeblendet als bei Daniel und der folgenden jüdischen Apokalyptik, aber natürlich enthüllt das Endgeschehen die wahre Natur der die Welt beherrschenden Macht im Bereich des Politischen und der Wirtschaft. Weil die Zukunft nicht erst dort beginnt, wo die Gegenwart endet, hat es auch Sinn, die Situation der Kirche in der dem Ende zueilenden Geschichte generell in diesem Buch zu finden, nicht eingeschränkt auf das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts. Aber jede Isolierung dieser Aspekte gegeneinander führt in Einseitigkeiten. Von einer über die Zeitgenossenschaft des Apokalyptikers hinausgehenden Bedeutung zu sprechen, schließt allerdings ein, ihn als Propheten anzuerkennen. Auch die Visionen und Proklamationen der Schriftpropheten des Alten Testamentes waren zeitbezogen und doch geht ihre Botschaft nicht darin auf; das zeigt sich gerade daran, wie die Johannesoffenbarung mit ihnen umgeht, und gilt in Entsprechung für sie selbst.

4. Der Aufbau des Buches

Nach diesen Vorüberlegungen wird es möglich, den Aufriß der Schrift zu geben. Denn schon eine solche Beschreibung ist abhängig von Vorklärungen über die Struktur des Ganzen. Victorin von Pettau, der älteste lateinische Kommentator, warnte den Leser: »Eine Ordnung darf man in der Apokalypse nicht suchen, aber Verstehen ist gefordert«[36]. Auch wenn diese Sicht abgewiesen wird, bleiben, wie die Kommentierung der letzten Jahrzehnte zeigt, unterschiedliche Möglichkeiten, die Gliederung des Buches zu verstehen. Deutlich ist nur, daß zwischen der Berufungsvision samt den Sendschreiben am Anfang (Kap. 1-3) und den folgenden Visionen eine Zäsur liegt. Man hat diese Zweiteilung gern in dem Auftrag des auferstandenen Christus an den Seher angedeutet gefunden: »Schreibe nun, was du gesehen hast, und was ist und was danach geschehen wird« (1,19). Vorangestellt ist das, was Johannes als erstes geschaut hat, die Berufungsvision.

a) Die Berufungsvision und die Sendschreiben (1–3)

Diese nicht unangemessene Bezeichnung für die Audition und Vision, in der Christus den Seher beauftragt, an die sieben Gemeinden und die ganze Kirche zu schreiben, schlägt eine Brücke zu den Berufungsvisionen der Schriftpropheten des Alten Testamentes. Aber sie verdeckt auch wichtige Unterschiede. Unter Berufung versteht man in der Regel das Widerfahrnis, aufgrund dessen sich Männer wie Jesaja, Jeremia, Ezechiel nun als Propheten gesandt wußten. Johannes ist vermutlich nicht durch diese Vision erst zum Propheten geworden, er erhielt Auftrag und

36 Zu Offb 8,6; Text p. 86 ed. J. Haussleiter (CSEL 49). Wien 1916.

Vollmacht, eine Botschaft weiterzutragen. Weiter gehören die meisten der prophetischen Theophanieschilderungen in den Bereich des Tempels, weil er der irdische Wohnsitz Gottes ist. Noch Ezechiel, der im Exil von Gottes Thronwagen aus berufen worden war (Ez 1,4-28) schaut, wie dieser Wagen sich vom Tempel und der von den Babyloniern zerstörten Stadt löste (10,1-11,25). Spätere Visionen der Johannesoffenbarung werden hieran in charakteristischer Veränderung anknüpfen. Aber die Erscheinung am Anfang hat keinerlei Bezug mehr zu einem irdischen Festpunkt. Dem Seher erscheint der vom Himmel kommende Christus, der Offenbarung an Paulus vor Damaskus vergleichbar[37].

Paulus hat in den uns bekannten Briefen von dieser Begegnung nur mit äußerster Zurückhaltung geschrieben, der Seher der Apokalypse muß sie, dem literarischen Genus entsprechend, beschreiben. Die Chiffren hierfür entnimmt er alttestamentlichen Theophanien oder Engelserscheinungen, insbesondere der Sinai-Überlieferung und dem Danielbuch. Johannes hörte »am Tage des Herrn, vom Geist ergriffen« hinter sich »eine mächtige Stimme wie von einer Posaune« (1,10). Daß die Stimme Gottes dem »Ton einer sehr starken Posaune« gleicht, entstammt der Sinai-Tradition (Ex 19,16); wir werden dieser Überlieferung gleich wieder begegnen. Ihr wird auch die Vorstellung entstammen, daß der zur Erlösung und zum Gericht wiederkehrende Christus durch den Ton der »letzten Posaune« angekündigt wird (1 Kor 15,52; vgl. 1 Thess 4,16; Mt 24,31; Did 16,16; vgl. schon Jes 27,13). Aber um diese Parusie selbst geht es hier noch nicht.

Die Erscheinung gleicht »einem Menschensohn« (1,13); das ist der titulare Gebrauch dieser Wendung aus Dan 7,14, auch hier nicht exklusiv eschatologisch im zeitlichen Sinn gemeint, wie ja die Geschichte des Titels im Rahmen der neutestamentlichen Christologie zeigt, daß er nicht immer oder nicht allein den kommenden Weltenrichter meint[38]. Wenn es darum weiter von diesem Menschensohn heißt, »sein Haupt aber und sein Haar waren weiß wie weiße Wolle, wie der Schnee, und seine Augen wie eine Feuerflamme«, dann gleicht er dem »Alten der Tage« der gleichen Danielvision (7,9), Gott selbst. Einen, »der aussah wie ein Mensch«, hatte aber auch schon Ezechiel auf dem Gottesthron geschaut (Ez 1,27); von dort und insbesondere von der Erscheinung des Engels am Tigris (Dan 10,5f.), der dem Propheten die Gesichte deutet, mögen die weiteren Motive für die Schilderung der Füße, »wie Golderz, das aus dem Ofen kommt«, und der Stimme, »wie das Brausen vieler Wasser«, stammen. Das alles heißt nicht, daß der erhöhte Christus für den Seher der Johannesoffenbarung ein Engelwesen ist; man wird auch nicht schließen können, daß er die Danielvision vom Menschensohn neu so deutet, daß der Unterschied zwischen Gott und dem menschengleichen Fürsten der Endzeit aufgehoben sei, dem Gott nach dem Gericht die Herrschaft übergibt. Aber wie soll die Gestalt dessen geschildert werden, der als der Erhöhte in Throngemeinschaft

---

37 Dieser Vergleich markiert zugleich den Unterschied: Johannes wird nicht mehr Apostel; »die zwölf Apostel des Lammes« sind der Offb eine Größe der Vergangenheit (21,14). Er wird mit einer Botschaft betraut und damit in seinem Prophet-Sein bestätigt. Die literarische Struktur des Berufungsberichtes wird hier nicht analysiert, vgl. dazu die Kommentare.

38 Vgl. den Art. von Carsten Colpe *»ό υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου«* in: ThWbzNT VIII (1969), S. 403–481.

mit Gott steht (Kap. 4ff.) und sich aufgemacht hat, um dem Seher auf Patmos Weisung zu geben?
Einige Züge der Erscheinung sind noch nicht genannt: Die Gestalt trägt ein langes Gewand und einen goldenen Gürtel um die Brust. Das sind nach Ex 28 (bes. 28,4) und 39 Elemente der Amtstracht des Hohenpriesters. Der Menschensohn wandelt inmitten von sieben goldenen Leuchtern und hält sieben Sterne in seiner Rechten; aus seinem Mund geht ein scharfes zweischneidiges Schwert.
Die sieben Leuchter mögen dem sieben-armigen Leuchter des Tempels entsprechen, hier geht es dann um sein himmlisches Urbild (Ex 25,31-40), das Gott Mose gezeigt hatte. Mit Leuchter und Priestertracht kommen über die Sinai-Offenbarung also doch Elemente der Tempeltradition in die Vision. Aber sie treten in einen neuen Sinnzusammenhang, den die späteren Aussagen der Apokalypse bestätigen werden. Daß der Erhöhte der himmlische Hohepriester ist, hat in Auslegung einer schon als katechetischer Formel festgeschriebenen älteren Bekenntnis-Aussage der Hebräerbrief entfaltet (bes. 4,14-10,25). Der Sohn hat sich selbst zum Opfer dargebracht und vertritt die Seinen aufgrund dieses einmaligen Opfers am Kreuz immerdar vor Gott (vgl. auch 12,18-24). Damit ist das Ende des irdischen Tempels samt seinem Kult theologisch legitimiert und das Geschehen am Sinai überboten. Apokalyptische Bildwelt samt der ihr entstammenden Formelsprache und hellenistische Verstehenskategorien gehen im Hebräerbrief ineinander über. Die Johannesoffenbarung verarbeitet die gleichen christlichen Traditionen, entwickelt sie aber in apokalyptischen Kategorien weiter. Vom Hohenpriestertum Christi ist in diesem Buch später zwar ausdrücklich nicht mehr die Rede, die Sachaussage kehrt aber in der Chiffre des »geschlachteten Lammes« auf dem Gottesthron wieder.
Die im Prädikat »Hoherpriester« mitgesetzte Beziehung auf das Gottesvolk, nun die Kirche, wird auf den Leuchter übertragen. Weil ihm die sieben Gemeinden korrespondieren (1,20), werden aus dem einen Leuchter mit sieben Armen sieben einzelne Leuchter. Im hellenistischen Judentum waren nun diese kultischen Traditionen, Leuchter wie Amtstracht des Hohenpriesters, längst kosmologisch gedeutet worden: Der Sinn des jüdischen Kultes ist nicht partikular, sondern universal; er bildet auf Gottes Geheiß den Kosmos, Gottes Schöpfung ab. Dem folgt Johannes nicht. Die sieben Sterne andererseits müssen von Haus aus kosmologisch-astrologische Bedeutung gehabt haben, der Herr der sieben Planeten ist der Allherrscher. Daß Sterne Engel sind, entspricht noch dem allgemeinen apokalyptischen und auch hellenistischen Weltbild. Aber bei Johannes werden sie zu Chiffren für die Engel der Gemeinden, jedenfalls in der vorliegenden literarischen Endfassung der Offenbarung (1,20).
Das zweischneidige Schwert im Munde Christi kennzeichnet ihn als Träger des Wortes Gottes. Im ganzen der Apokalypse ist dieser Zug Vorgriff auf die Vision vom Reiter auf dem weißen Pferd (19,11-16), zumindest von Elementen dieser Vision. Aber der Akzent liegt noch nicht darauf, daß der Messias die Feinde Gottes schlägt, sondern innerkirchlich auf der das Trachten der Menschen enthüllenden und der richtenden Kraft des Wortes Gottes; jedenfalls greift das Sendschreiben nach Pergamon so auf diesen Zug der Eröffnungsvision zurück (2,12.16). Die nächste Parallele bringt auch hier der Hebräerbrief (4,12), – trotz der Verwendung eines anderen griechischen Wortes für »Schwert« –, stärker psychologisierend und insofern wieder mehr auf hellenistisches Denken eingehend. Das Bildwort selbst

weist in die alttestamentliche Prophetie zurück (vgl. Jes 11,4; 49,2), ist aber eigentlich ohne echte Analogie in der außerchristlichen einschlägigen Literatur[39]. Die Nähe zu der genannten Aussage des Hebräerbriefes spricht aber dagegen, in ihm Eigengut der Johannesoffenbarung zu sehen.
Die ausführliche Analyse der einzelnen Züge, mit denen Johannes die Gestalt des Auferstandenen in der Berufungsvision beschreibt[40], soll helfen zu verstehen, wie er Traditionen und Stilmittel der Apokalyptik einsetzt und mit ihnen ein theologisch klares Bild zeichnet: Christus begegnet dem Seher als der allmächtige Herr der Kirche, der die Erlösung gewirkt hat und ihr Mittler bleibt, als der, der die Herzen erforscht und das Geheimnis der Zukunft weiß. Die anscheinend so anschauliche Beschreibung sprengt dabei eigentlich das Maß des Vorstellbaren – zumindest gilt das vom Schwert im Munde Christi –, ist also nicht auf Nachvollzug der Schau, sondern pneumatisches Verstehen angelegt. Über die Erlebnisechtheit der Apokalypse ist damit zunächst noch nichts gesagt, wohl aber über das Verhältnis von Vision und Deutung. Die Vision für sich genommen enthält ambivalente Züge, sie könnte kosmologisch verstanden werden oder als Ausdruck einer subordinatianischen, im 4. Jahrhundert von der Kirche abgewiesenen Christologie erscheinen. Erst die Interpretation gibt die Eindeutigkeit. Aber das entspricht ja dem Wesen der frühchristlichen Prophetie: Nur der selbst vom Geist Erfüllte kann das geistgewirkte Wort oder das zeichenhafte Handeln verstehen.
Mit der Berufungsvision sind die sieben Sendschreiben nach Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphie und Laodizea eng verklammert[41], greifen sie doch auf Elemente der Beschreibung zurück, z. T. auch auf erst später berichtete Visionen[42]. Es sind wirkliche Briefe, an Gemeinden mit konkreten Problemen gerichtet, auch wenn die Verschlüsselung der Sprache unserem Verständnis Schwierigkeiten bereitet. Durch die schriftlich niedergelegten Worte des Propheten spricht Christus selbst, er ist der Absender in apokalyptischen Selbstprädikationen; und die anstelle eines Schlußgrußes jeweils angehängte Verheißung, der

39 Vgl. aber Eph 6,17! Die häufig als Analogie herangezogene Aussage, daß der Messias die Feinde Isreals schon durch sein Wort überwinden wird, also keines wirklichen Schwertes bedarf, ist zwar in der Apokalyptik und sonstiger zwischentestamentarischer Literatur verbreitet (vgl. schon Jes 11,4, dann Ps Sal 17,24.35 [LXX ed. Rahlfs], äth. Hen 62,2, IQ Sb 5,24, IV. Esr 14,4.10; vgl. auch Sap Sal 18,15-17), weist aber in eine andere Richtung; diese Tradition wird Offb 19 aufnehmen.

40 Für die Auslegung im einzelnen vgl. außer den Kommentaren, insbe. Kraft, vor allem Traugott Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU 85). Berlin [2]1971, S. 116–128.

41 Was nicht ausschließt, daß sie literarisch ein spätes Element des Buches sind, nach Kraft ein Einschub. Zur Auslegung vgl. auch Ferdinand Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen. In: Tradition und Glaube. FS K. G. Kuhn, hrsg. v. G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann. Göttingen 1972, S. 357–394.

42 2,1.5 vgl. 1,20; 2,7 vgl. 22,2-2,8 vgl. 1,17; 2,10f. vgl. 4,4; 20,6-2,12.16 vgl. 1,16; 2,17 vgl. 19,12? (Joh 6)-2,18 vgl. 1,14f.; 2,26f. vgl. 19,15; 22,16-3,1 vgl. 5,6; 1,16; 3,5 vgl. 20,12f.; 21,27 u.a. (Lk 10,20)-3,7 vgl. 1,18?; 3,12 vgl. 21,2.

»Siegerspruch«, nennt den künftigen Lohn wieder in apokalyptischer Bildersprache, wobei immer deutlicher heraustritt, daß dieser Lohn nichts anderes ist als die Gemeinschaft mit Christus, ja das Ihm Gleichgestaltetwerden bis zur Teilhabe an seinen göttlichen Funktionen[43]. Diese Situationsbezogenheit der Sendschreiben schließt es aus, in den Gemeinden gleichsam überzeitliche Idealtypen unterschiedlicher Verhaltensmöglichkeiten christlicher Gemeinschaften zu finden. Dennoch stehen diese Gemeinden für die ganze Kirche. Die Siebenzahl wird das ganze Buch durchziehen, sie weist auf Abgeschlossenheit und Fülle. Johannes kennt noch nicht die andere Symbolik der Achtzahl als eschatologischer und kosmologischer Überbietung der Sieben[44]. Auch darin bleibt er jüdischem Denken nahe.

b) Die Thronvision (4–5)

Der zweite Hauptteil des Buches hat zum Thema »was hernach geschehen wird« (4,1), eben die Endzeit, die mit der Erhöhung des Gekreuzigten begonnen hat. Dies wird in der Gottesthron-Vision (Kap 4–5) geschildert. Wie Jesaja und Ezechiel ist Johannes gewürdigt, Gott auf seinem Thron zu sehen und den ewigen Lobpreis, das Dreimal-Heilig der himmlischen Wesen zu hören. Dieser Thron ist im Himmel, nicht mehr im Tempel; aber auch im Alten Testament hat Gott ja seinen eigentlichen Wohnsitz im Himmel. Johannes wird nicht entrückt, er bleibt auch in der Ekstase auf der Erde und sieht den himmlischen Gottesdienst durch eine ihm geöffnete Tür (4,1f.).

Das Szenarium dieses Gottesdienstes und die Schilderung des Gottesthrones sind aber gegenüber den Visionen der genannten Schriftpropheten erweitert, auch wieder durch Elemente der Sinai-Offenbarung: »Blitze, Stimmen und Donner, und vor dem Thron brannten sieben helle Fackeln, das sind die sieben Geister Gottes« (4,5; vgl. Ex 19,16-19). Der Thron ist umgeben von den vier himmlischen Wesen, in denen die Seraphen Jesajas und die Cheruben Ezechiels aufgegangen sind. Aus den Tetramorphen, den viergestaltigen Trägerwesen des Thronwagens Gottes bei Ezechiel (1,5-12; 10,9-14), sind vier unterschiedliche Gestalten geworden, sie gleichen einem Löwen, einem Stier, einem Menschen, einem fliegenden Adler, und ihre einzige Funktion ist das unaufhörliche Gotteslob. Der dreifache Heiligruf, den schon Jesaja hörte (6,2f.) und der inzwischen zumindest in mystischen Kreisen seinen festen Platz im jüdischen Gebet gefunden hatte[45], ist nun so erweitert, daß die Akklamation Gottes als des »Herrn der Heerscharen« *(Zebaot)*, griechisch: »des Allmächtigen« *(pantokrator)* durch die Umschreibung Seines Namens nach

43 So Kraft zu 2,28 (S. 72). Aussagen von solcher Kühnheit finden sich auch sonst im »johanneischen« Schrifttum, vgl. 1 Joh 3,2 und auch Joh 14,1-4.

44 Dann ist der Sonntag, der Tag der Auferstehung Christi, der 8. Tag der Woche; dem entspricht die Rede von der »Ogdoas«, dem Ort des Fixsternhimmels jenseits der 7 Planeten. Zu dieser Symbolsprache vgl. Reinhart Staats, Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung. In: Vig Chr 26, 1972, S. 29–52.

45 Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud (StJ 9). Berlin 1977, S. 230–233.

der Selbstoffenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs vor Mose (Ex 3,14) ausgelegt wird; daß dieser Gott sich selbst und damit seinen Verheißungen treu ist, wird nun dreifach entfaltet: »... der da war und der da ist und der da kommt« (4,8).
Das Neue der prophetischen Schau des Johannes tritt aber vor allem darin heraus, daß neben dem ewigen Gotteslob himmlischer Mächte nun ein weiterer Trägerkreis der Anbetung steht, das gleichfalls himmlische Urbild des Gottesvolkes in Gestalt der 24 Ältesten in weißen Gewändern und mit goldenen Kronen, die ihren Schöpfer preisen (4,4f.; 9-11), und daß die Erlösung der Schöpfung nicht nur ein geschichtlicher Vorgang ist, der von Gott und seinem Thron ausgeht, sondern Wirklichkeit innerhalb der göttlichen Sphäre, auf dem Thron. Denn die Schau wird dadurch weitergeführt, daß in der Rechten des Thronenden ein siebenfach versiegeltes Buch erscheint, Gottes ewiger Heilsplan, den nur eine weitere Gestalt enthüllen kann, die nun inmitten des Thrones vom Seher geschaut wird: das Lamm, das wie geschlachtet war mit den sieben Hörnern und sieben Augen. Traditionsgeschichtlich gesehen führt die Herkunft dieses Bildes in schwierige Fragen[46]; unbestreitbar ist der Anschluß an Jes 53,7 und an die johanneische Gewißheit, daß Jesus das wahre Passalamm ist[47], deutlich damit dann auch der Sinn: nur vom Kreuz Christi her läßt sich die Geschichte der Welt bis zu ihrem Ende hin verstehen, alle Zukunft ist bestimmt durch diese Heilstat, wie sie nun von den vier Wesen und den 24 Ältesten gemeinsam in einem »neuen Lied« besungen wird, das den Lobpreis des Schöpfers überbietet und vollendet: »Du bist würdig, das Buch zu nehmen und seine Siegel aufzubrechen; denn du bist geschlachtet worden und hast mit deinem Blut Menschen für Gott erkauft aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen und hast sie zu Königen und Priestern unseres Gottes gemacht; und sie werden über die Erde herrschen« (5,9f.).
Der Gekreuzigte ist auf dem Gottesthron der Auferstandene und Erhöhte. Daß sein Getötet-Sein sichtbar bleibt, sagt die ewige Gegenwart des einmaligen Kreuzesopfers vor Gott aus, ähnlich wie es im Hebräerbrief geschieht, wenn in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem »Jesus, der Mittler des neuen Bundes« und sein »Blut der Besprengung, das besser redet als Abels Blut« (vgl. Gen 4,10) nebeneinander genannt werden (12,14). Was die Formelsprache der frühchristlichen Traditionen nur unzureichend andeuten kann (vgl. etwa 1 Tim 2,5f.), wird hier mit den Ausdrucksmöglichkeiten der Apokalyptik ausgesagt: der Gekreuzigte ist in Gottes Gottheit miteinbezogen, ausgesagt in einem Bild, das ebenso anschaulich-unanschaulich ist wie die aus Psalm 110,1 entnommene Wendung, daß der Auferstandene zur Rechten Gottes erhöht ist (Mk 12,36 parr.; 14,62 parr.; Apg 2,34f.; Röm 8,34; 1 Kor 15,25; Hebr 1,3 u.a.). In diese himmlische Wirklichkeit des Gottesthrones sind aber in der Johannesoffenbarung auch die »sieben Geister Gottes« hineingenommen. Auf sie werden die sieben Fackeln vor dem Thron bezogen (4,5) und die sieben Augen des Lammes (5,6), die sieben Geister, in denen der Heilige Geist Gottes, der durch die Prophetie die Kirche auf Erden lenkt, personifiziert ist. Auch dies ist nicht anschaulich, sondern eine theologische Aus-

46 Vgl. dazu etwa den Exkurs bei Kraft S. 107–110.
47 Joh 19,36, vgl. V. 14; als Formel auch schon bei Paulus belegt, 2 Kor 5,7.

sage, die eben dem apokalyptischen Denken entspricht, nach welchem alle endzeitlichen Heilsgaben bei Gott bereits jetzt präsent sind. Der Geist Gottes gehört in die Schau des Thrones hinein, aber die Personifikation ist noch nicht soweit getrieben, daß er auch in die Anbetung einbezogen wäre. Sie gilt »dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamm« (5,13). Es wird jahrhundertelanger Denkbemühungen bedürfen, um das so in Bildern und Chiffren Ausgesagte in die Sprache griechischer Theologie zu übersetzen. Die Ausformulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert wird dann umgekehrt in Zukunft das Verständnis der Thronvision als Auftakt der verschlüsselten Beschreibung der Endgeschichte bestimmen.
Die himmlische Welt ließe sich also in konzentrischen Kreisen darstellen; um den Gottesthron stehen die vier Wesen, dann sitzen die 24 Ältesten und schließlich kommt eine unzählbare Menge von Engeln (5,11). Innerhalb des Neuen Testamentes entspricht dem am ehesten wieder die schon genannte Beschreibung des himmlischen Jerusalem im Hebräerbrief[48]. Gemeinsam ist auch, daß dieser himmlischen Welt bereits jetzt Urbilder oder Repräsentanten des Gottesvolkes angehören. Die merkwürdige Zahl von 24 Ältesten mag daraus entstanden sein, daß zu den 12 Stämmen des alten Israel die Erlösten aus allen Nationen hinzugetreten sind. Traditionsgeschichtlich ist dieses ganze Bild von den jüdischen Meditationen und Spekulationen über den Gottesthron nicht abzulösen, die noch eine lange Nachgeschichte haben sollten[49]. Auf die Komposition der Johannesoffenbarung gesehen gibt die Vision gleichsam den Leitfaden für das ganze Buch: Weisungen vom Gottesthron aus bestimmen den Fortgang des Geschehens und am Ende wird diese himmlische Wirklichkeit die Mitte der neuen Schöpfung sein (21,1-5), auch wenn dies nun in einer anderen Bild-Chiffre ausgesagt wird, dem Herabkommen des himmlischen Jerusalem. Aber die Bilder wechseln auch sonst. Statt vom Thron ist später vom himmlischen Tempel die Rede.

c) Die weiteren Gesichte als Entfaltung der Thronvision

Die Zeit zwischen Thronvision und Vollendung ist durch das Öffnen der sieben Siegel bestimmt (6,1-8,1). Das siebente Siegel ist zerdehnt in sieben Posaunenstöße (8,2-11,19). Die Visionen vom Engel mit dem Büchlein (10), einer neuen Berufung, und von den zwei prophetischen Zeugen in Jerusalem (11) sind der sechsten Posaune zugeordnet; die siebente Posaune führt auf die Zeichen am Himmel von der Frau und dem Drachen (12), den Tieren aus dem Abgrund (13) und dem Lamm

---

48 Die spätere Bildtradition geht allerdings andere Wege, kreisförmige Darstellungen der Szene sind ganz selten. Zu ihr vgl. Hebr 12,22-24: Festversammlung Tausender von Engeln; »Kirche der Erstgeborenen«, deren Namen im Himmel geschrieben sind; Gott der Richter aller; Geister der vollendeten Gerechten; Jesus, der Mittler des neuen Bundes und sein Besprenungsblut. Die Trias Gott – Geister – Jesus ist auch hier vorausgesetzt, das Pneuma sachlich aber anders gefüllt.

49 Vgl. Gerschom Scholem, Major trends in Jewish Mysticism (1941). London ^{3}1955, bes. S. 40–79, und ders., Ursprünge und Anfänge der Kabbala (StJ 3). Berlin 1962.

auf dem Zion mit den 144tausend Versiegelten (14,1-5). Die Phase des Endgerichtes hebt mit Engelsbotschaften an (14,6-20). Engel gießen sieben Schalen des Zornes Gottes aus (15-16). Gottes Gericht wird an der Hure Babylon vollzogen (17-18), der Messias erscheint als Reiter auf dem weißen Pferd (19). Nach dem tausendjährigen Reich und dem letzten Ausbruch satanischer Verführung findet das Weltgericht statt (20). Die Zukunft der Schöpfung ist das himmlische Jerusalem, die Erfüllung des Wartens der Kirche (21-22,5). Siegel, Posaunen, Schalen, allesamt Stationen des Zornes Gottes, erscheinen dabei eher wie verbindende und gliedernde Rahmenelemente, die den einzelnen Visionen ihren Platz anweisen und den Eindruck von einem Fortgang des Geschehens vermitteln, auch wenn die Einzelvisionen sich solcher Einordnung oft entziehen und die Endgeschichte, die eben die Zeit der Geschichte der Schöpfung nach Ostern, die Zeit der Kirche ist, als Ganze in den Blick nehmen. Auf diese Visionen sei nun noch – kürzer – eingegangen, ohne den Versuch zu machen, anhand der gliedernden Siegel, Posaunen, Schalen einen Gesamtaufriß des Buches zu entwerfen[50].

d) Die apokalyptischen Reiter, die Sammlung des Gottesvolkes und das Schicksal Jerusalems (6–11)

Den ersten vier der sieben Siegel entsprechen die vier apokalyptischen Reiter, die nacheinander auf einem weißen, einem roten, einem schwarzen und einem falben Pferd erscheinen und Krieg samt seinen Folgen über die Welt bringen. Die Farben sprechen dafür, daß diese Reiter in der Tradition einmal nach den vier Himmelsrichtungen auszogen[51], hier sind sie aufeinander folgende allegorische Gestalten, die das Ende des Friedens in der Welt anzeigen. Das Öffnen des fünften Siegels läßt den Seher im Himmel die Seelen derer schauen, die als Träger und Zeugen des Wortes getötet wurden und nun Gott anrufen, sein Gericht nicht länger zu verzögern (6,9-11) – die Verschiebung vom Gottesthron zum himmlischen Tempel beginnt. Das sechste Siegel bringt kosmische Katastrophen, die eigentlich schon das Ende beschreiben, jedenfalls Farben für die spätere byzantinische Darstellung des Weltgerichtes, wie das Aufrollen des Himmels gleich einer Buchrolle, bieten konnten: »Der große Tag des Zorns ist gekommen. Wer kann bestehen?« (6,17). Und

---

50 Jeder Kommentar unternimmt natürlich einen derartigen Gliederungsversuch; vgl. darüber hinaus jetzt Jan Lambrecht, A structuration of Rev. 4,1-22,5. In: J. Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique (Anm. 18), S. 77–104. Auch die Geschichte der Auslegung ist in weitem Umfang durch ein solches Gliedern und Strukturieren bestimmt. Unsere heutige Exegese geht in der Regel so vor, daß sie zuerst die Visionen aus sich – bzw. der Traditionsgeschichte heraus – zu verstehen versucht und sie erst dann in den Gesamtrahmen des Buches zurückstellt. Auch eine Geschichte der Ikonographie der Offb wird sich weitgehend an den Einzelvisionen zu orientieren haben.

51 Vgl. die vier Randmeere Asiens, das Weiße im Norden, das Rote im Süden, das Schwarze im Westen und das Gelbe im Osten. Die Herkunft dieser Farbensymbolik ist mir unbekannt.

schon hier korrespondiert diesem Gericht Gottes an der ihm ungehorsamen Welt die Sammlung der Kirche, geschaut in einer zweiteiligen Vision:
Von Osten her werden die Knechte Gottes durch einen Engel versiegelt, so wie es schon der Prophet Ezechiel beschrieben hatte[52]. Die Versiegelten sind der heilige Rest Israels, 144tausend, je zwölftausend aus jedem der 12 Stämme. Bei der Auflistung ist allerdings der Stamm Dan ausgefallen, dafür erscheint Joseph – neben Manasse – als eigener Stamm, doch wohl weil aus dem Stamm Dan der Antichrist erwartet wird (nach Gen 49,17) und Joseph wie Juda – der die Liste anführt – in besonderer Weise als Typus Christi gilt. Strittig ist, ob Johannes bei den Versiegelten an die Kirche denkt, das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden im durch die Tradition vorgegebenen Bild des alten 12-Stämme-Volkes, oder an Judenchristen oder etwa an die Errettung ganz Israels – durch Repräsentanten – im Endgericht, ähnlich wie es Paulus Röm 11,25 erwartet[53]. In 14,1 finden wir die 144tausend wieder vor, das Siegel ist hier klar als der Name Gottes und des Lammes gedeutet. Im frühchristlichen Sprachgebrauch ist das »Siegel«, an dem Gottes Eigentum erkannt wird, das den Träger verpflichtet (vgl. 2 Tim 2,19) und im Endgericht rettet, meist die Taufe. Man wird damit auch hier rechnen können; dann handelt es sich jedenfalls um Christen. Den 144000 in 7,1-8 steht in 7,9-17 eine ungezählte Schar aus allen Nationen zur Seite. Traditionsgeschichtlich sind die beiden Aussagenreihen unterschieden und konnten je für sich das Ganze der Kirche beschreiben. Das paradoxe Bild vom Waschen der Kleider im Blute des Lammes (7,14, vgl. 22,14) ist Deutung der Taufe wie die Versiegelung. Ausschlaggebend für das Verständnis im vorliegenden Zusammenhang ist, ob die beiden Aussagereihen zeitlich parallel zu sehen oder auf zwei Stadien der Heilsgeschichte zu beziehen sind. Im ersten Falle läge es dann nahe, die beiden Gruppen als Kirche aus Israel und aus den Heidenvölkern zu verstehen, denen die gleiche Verheißung gilt, vor Gottes Thron zu stehen und ihm Nacht und Tag in seinem Tempel zu dienen (7,15). Wenn man dagegen in dem Abschnitt 7,9-17 einen Vorgriff auf die Endvollendung sehen kann, weisen die Gruppen auf die leidende und angefochtene Kirche »auf dem Wege« *(in via)*, die »ecclesia militans« einerseits, die »ecclesia triumphans« am Ziel im Gotteslob *(in patria)* andererseits[54]. Daß die Judenchristen als eigene Gruppe sonst nirgends deutlich angesprochen sind und 14,1ff. ein derartiges Verständnis geradezu ausschließt, spricht für die an zweiter Stelle genannte Deutung.
Die ersten sechs Posaunen künden neue endzeitliche Plagen an, grauenvolle Heuschrecken wie Skorpione und Streitrosse, riesige Reiterheere mit zu Ungeheuern verfremdeten Pferden, die Feuer schnauben; aber Götzendienst, Mord,

52 9,3-11; auch dort geschieht die Versiegelung von Osten her, vom Tempel Gottes, an den Einwohnern Jerusalems, die Treue bewahrt haben, und soll sie vor der Strafe der Ausrottung schützen. Das Motiv weist letztlich auf die Passa-Tradition.

53 Das neue Gottesvolk z.B. Lohse; Judenchristen: Böcher; nichtgetaufte Juden: Kraft. Die Entscheidung wird dadurch erschwert, daß 7,1-8 ein eigenes Traditionsstück bildet, das nicht einfach aus dem Kontext zu exegesieren ist, und auch die Beziehung zu 14,1ff. Fragen aufwirft.

54 So Roloff z. St.

Zauber, Unzucht und Diebstahl hören nicht auf. Da zeigt eine neue Vision dem Seher einen riesigen Engel zwischen Himmel und Erde, der ein Büchlein in der Hand hält, das der Prophet am Ende zu essen hat (10,1-11). Dies ist ein wieder von Ezechiel bekanntes Motiv (Ez 3,1-3) und umschreibt den Auftrag zum prophetischen Reden. Auch die nächste Vision beginnt mit Anklängen an das Buch gerade dieses Schriftpropheten, wenn Johannes angewiesen wird, den Tempel auszumessen (11,1-2; vgl. Ez 40-42). Ging es dort aber um die Maße des künftigen Tempels in der nach dem Exil erneuerten Heiligen Stadt, so redet die Johannesoffenbarung vom irdischen Jerusalem. Dies ist der Ort, an dem sich die gültigen Entscheidungen der Weltgeschichte vollziehen. Zu ihnen gehört das Ende dieser Stadt. Das neue und wahre Jerusalem wird für den Apokalyptiker vom Himmel kommen (21,2). Auch diese künftige Stadt wird vermessen werden (21,15ff.). Hier geht es um ein Maßnehmen zum Gericht und zum Untergang. Der Vorhof des Tempels ist an die Heiden gefallen, »Menschen aus allen Völkern, Stämmen, Sprachen und Nationen« sind also bei den folgenden Geschehnissen zugegen: Zwei prophetische Zeugen treten als Bußprediger auf, »das Tier aus dem Abgrund«, der Antichrist – von dem erst später die Rede sein wird – tötet sie. Dadurch enthüllt sich dies Jerusalem der geistlichen Schau als »Sodom«, als »Ägypten«, die Stadt, in der auch der Herr gekreuzigt wurde. Und während alle Welt den Tod der Zeugen bejubelt, werden sie nach dreieinhalb Tagen von Gott erweckt und in den Himmel entrückt (1,3-14).

Die Deutung dieser Visionen gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Apokalypsenauslegung. Offenbar hat der Verfasser mit älterem, vorchristlichem Material gearbeitet[55]. Es geht um die Rolle der prophetischen Verkündigung in der Endzeit. Zeugen sind diese Propheten, weil sie den Willen Gottes vertreten – daß sie zu zweit auftreten, unterstreicht die Gültigkeit ihres Wortes nach dem alten, fast zum Sprichwort gewordenen Rechtsgrundsatz, jede Aussage habe auf »zweier oder dreier Zeugen Mund« zu stehen (Dtn 19,15; vgl. Mt 18,16; Joh 8,17; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,39). Sie künden doch wohl Gottes Gericht über die Heilige Stadt an. Wie sich Tradition und die zeitgeschichtliche Erfahrung der Zerstörung Jerusalems hier zueinander verhalten, ist schwer zu beurteilen – Josephus berichtet von einem Gerichtspropheten, der über sieben Jahre hindurch an allen Festtagen sein »wehe, wehe dir Jerusalem« ausgerufen habe, bis er bei der Belagerung der Stadt selbst den Tod fand[56]. Aber wenn der Seher der Offenbarung schaut, daß die inmitten der zu Sodom und Ägypten gewordenen Stadt ermordeten Propheten durch den Geist Gottes auferweckt und in den Himmel entrückt werden (1,7-13), dann sieht er sie als Zeugen Christi und Nachfolger auf seinem Wege. Die spätere Exegese fand in diesen Predigern gern Gestalten der Vorzeit wieder, die zu Gott entrückt worden

---

55 Die Verbindung von Ez 40ff. und Sach 2,5-4,10 scheint älter zu sein, sie kehrt bei dem Kirchenautor Methodius im 3. Jh. wieder, conv. 10,6, ohne daß Abhängigkeit von Offb 11 anzunehmen ist. Ich habe als gemeinsame Basis früher einmal eine midraschartige Tradition zum Chanukka-Fest vermutet, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHT 21). Tübingen 1956, S. 100–104.

56 Josephus, bell. VI 300–309; vgl. auch Tos Men 13,25; bPes 57b. Der Mann gehört also wohl in die gleiche Tradition, die unser Text voraussetzt.

waren und am Ende wieder auf die Erde zurückkehren werden wie Henoch (nach Gen 5,24) und Elia (2 Kön 2,11f.); auf Elia und Mose scheint die Vollmacht der Propheten hinzuweisen, den Himmel zu verschließen und Wasser in Blut zu verwandeln (V. 6; vgl. 1 Kön 17,1; Ex 7,19ff.). Aber ob der Seher Johannes die Tradition von diesen Zeugen als Hinweis auf bereits Geschehenes verstanden hat, also Blutzeugen der apostolischen Generation, oder ob er von noch Zukünftigen schreibt, ist kaum zu entscheiden. Sicher ist die Prophetie bleibendes Charakteristikum dieser gegenwärtigen Endzeit, und Prophetie ist das Zeugnis von Christus, der zum Gericht und zum Heil kommt (vgl. 19,10), unter Einsatz des eigenen Lebens.

Der Blick des Sehers wandert nun von der Erde zum Himmel. Hinter den lobpreisenden Mächten wird der himmlische Tempel sichtbar, geöffnet, in ihm erscheint die Bundeslade; das Kultgerät, das David nach Jerusalem überführte und dem Salomo im Allerheiligsten des von ihm gebauten Tempels seinen Platz gegeben hatte, war schon seit der Zerstörung durch die Babylonier verschollen. Viele Legenden und Hoffnungen knüpften sich an die heilige Lade. Daß sie jetzt im Himmel erscheint, ist Zeichen der Treue Gottes – allerdings ein Zeichen, das Johannes auch bereits in der Tradition vorgefunden haben muß; denn für ihn braucht die Stadt Gottes der vollendeten Zukunft keinen Tempel und deshalb auch keine Lade mehr. Der himmlische Tempel fährt nie zur Erde herab (21,22)[57].

e) *Die Sonnenfrau am Himmel (12)*

Die Treue Gottes ist auch das Thema der nächsten Vision: Der Seher schaut eine Frau am Himmel »mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von 12 Sternen« (12,1). Sie ist dabei, unter Schmerzen zu gebären. Es ist die Geburt des Messias aus dem Gottesvolk als kosmisches Geschehen. Der Frau tritt der Drache entgegen, der das Kind verschlingen will – es ist letztlich jener Drache, der bereits hinter dem Mord an den zwei Zeugen steht und dessen Verhältnis zum Antichristen im nächsten Kapitel ausführlich beschrieben werden wird. Das Kind wird zu Gott entrückt, die Mutter flieht in die Wüste, wo sie von Gott bewahrt wird (12,1-6). In einer neuen Szene der Vision kämpft Michael an der Spitze des Engelheeres gegen den Drachen, besiegt ihn und wirft ihn auf die Erde (12,7-9). Eine Himmelsstimme nennt den Drachen den Ankläger vor Gottes Thron, also den Satan, wie ihn auch das Ijob-Buch beschreibt (1,6ff.). Der Sieg im Himmel ist aber keineswegs Friede auf Erden, im Gegenteil: auf der

57 Auch hier ist die Analogie in Hebr 12,22-24 bemerkenswert: Das Gegenbild zum Sinai ist die himmlische Stadt, kein himmlischer Tempel, obgleich die diesem Brief so wichtige Prädizierung des Auferstandenen als des himmlischen Hohenpriesters eigentlich den Gedanken des himmlischen Tempels und Altars nahelegen müßte; aber eben dies wird weder Hebr 12 noch sonst in dieser Schrift ausgeführt.

Erde verfolgt der gestürzte Drache nun die Frau und »ihre anderen Kinder«, wie es nun in der dritten Szene der Vision heißt (12,13-17), die unmittelbar zum nächsten Gesicht weiterleitet. Und wieder wird die Frau, das Gottesvolk, in aller Anfechtung bewahrt.

Auf der Bildebene ist dieses dramatische Geschehen trotz aller farbigen Ausmalung fast unanschaulich. Die Einheit der Vision ergibt sich von der Deutung her, die in diesem Fall in den Grundintentionen unmittelbar klar ist. Wieder sind ganz unterschiedliche Traditionen verarbeitet. Der Einfluß alttestamentlicher Prophetenbücher ist deutlich (Jes 7,14; Dan 8,10). Die kosmische Szenerie für das Gottesvolk, die Kirche, findet sich auch an anderer Stelle in einem vergleichbaren Milieu[58]. Das Thema des endzeitlichen Satanssturzes scheint auch ein Traditionsstück ältester christlicher Apokalyptik zu sein (vgl. Lk 10,18; auch 22,31; Joh 12,31). Derartige Überlieferungen dürften die unmittelbare Quelle gewesen sein; daß in ihnen bereits altorientalische Astralmythen verarbeitet waren, ist anzunehmen. Wie bei der vorigen Vision liegt anscheinend ein unmittelbarer Geschichtsbezug vor, die Flucht der Urgemeinde während des ersten jüdischen Krieges ins Ostjordanland[59]. Dies Geschehen mag sich in der Darstellung des Johannes spiegeln; aber auch die Entscheidung, Jerusalem zu verlassen, wird bereits im Horizont apokalyptischer Prophetie gefallen sein. Es ist dann möglich, in der himmlischen Frau in erster Linie das alttestamentliche Gottesvolk zu sehen und ihren Weg in der Wüste auf die judenchristliche Kirche zu beziehen. In dieser Rettung erneuerten sich die Wunder des Auszuges aus Ägypten: die Fluten konnten die Gemeinde Gottes nicht vernichten (12,16; vgl. Ex 14; vielleicht bes. 15,12). Die »anderen« oder »übrigen« Kinder könnten dann Christen in aller Welt sein, die in die endzeitliche Anfechtung hineingezogen sind – bis hin zu dem Seher auf Patmos selbst. Der Kampf Michaels mit dem Satan ist ebenfalls ein apokalyptisches Traditionsstück (vgl. Dan 10,13.21; 12,1; Jud 9). Der Sieger über den Widersacher Gottes ist für die Johannesoffenbarung eigentlich der Gekreuzigte und Auferstandene. Aber er ist ja in der Vision gerade unter der Chiffre des messianischen Kindes präsent, deshalb kann hier diese Michaels-Überlieferung zum Zuge kommen.

58 Ich denke an TNapht 5 in der griechischen und hebräischen Redaktion; zu den Testamenten der XII Patriarchen vgl. Anm. 2 und 29. Dafür, daß in Offb 12 ein vorchristlich-jüdisches Traditionsstück fast unbearbeitet übernommen wurde, bringt Roland Bergmeier starke Argumente: Altes und Neues zur »Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)«. In: ZNW 73, 1982, S. 97–109.

59 Euseb, hist. eccl. III 5,2f. Wie weit diese Nachricht zuverlässige Überlieferung oder eine Legende ist, wird allerdings diskutiert; für die Historizität vgl. Marcel Simon, La migration à Pella. Légende ou réalité. in: RechScRel 60, 1972, S. 37–54; dagegen jetzt: Gert Lüdemann, The successors of pre – 70 Jerusalem Christianity: A critical evaluation of the Pella Tradition. in: E.P. Sanders (Ed.), Jewish and Christian Selfdefinition I: The shaping of Christianity in the second and third century. London 1981, S. 161–173. Eine Aufforderung zur Flucht enthält auch die synoptische Apokalypse, vgl. Mk 14. Allerdings reicht der Horizont hier nicht deutlich über Judäa hinaus und es ist nur von einer Flucht in die Berge die Rede.

Die Vision wird an bestimmte Geschichtserfahrungen anknüpfen, aber sie beschreibt nicht ein punktuelles Geschehen innerhalb der Abfolge der Endereignisse, sondern deutet die Grundsituation der Kirche zwischen Ostern und dem Jüngsten Tag, nicht nur einer Gruppe des Judenchristentums: gerade Verfolgungen und sonstige Bedrängnis, die aus dem Festhalten »an den Geboten Gottes und dem Zeugnis Jesu«[60] erwachsen, sind Zeichen dafür, daß die Macht des Bösen vor Gott gebrochen ist. Das wird aber bereits der Skopos des Wortes vom Satanssturz in der älteren christlichen Apokalyptik gewesen sein. Die Bildsprache des Apokalyptikers ermöglicht es, einander scheinbar widersprechende Gewißheiten zusammenzuhalten, wie die, daß der endgültige Sieg bereits unwiderruflich errungen ist und dennoch die Geschichte der Kirche ein Weg immer neuer Gefährdungen und Anfechtungen bleibt, in der sie nur durch Gottes wunderbares Eingreifen bewahrt wird. Eben deshalb kann auch die eigentliche Wahrheit der Kirche nicht an irdischen Größen festgemacht werden; sie ist nur in der Schau des himmlischen Gegenbildes möglich, das bereits alle Merkmale der Vollendung trägt, analog dazu, daß eben auch die Gemeinden der Asia von dem Seher in Gestalt ihres Engels in der Rechten des Auferstandenen angesprochen werden. Solche Korrespondenz zwischen Himmel und Erde ermöglicht es, den Blick auf die Schrecknisse der Geschichte so zu richten, daß die Tiefendimension dieser Geschehnisse enthüllt wird.
Das ist das Thema der folgenden Kapitel, die zumindest z.T. deutlicher eine Abfolge von Ereignissen auf das Ende zu erkennen lassen. Sie bleiben literarisch, ja visuell mit dem Drachensturz verbunden. Denn daß der an der Verfolgung der Gemeinde in der Wüste gehinderte Drache nun ans Meer tritt, leitet die nächste Vision ein. Man darf sich dies wohl durchaus noch von der Geographie Palästinas verdeutlichen: Etwa von Jerusalem aus reicht der Blick nach Osten bis in die Wüste, nach Westen führt der Weg ans Meer.

f) Der Antichrist und sein Prophet (13)

Das Gesicht vom Antichrist (13,1-10) – das Wort selbst fällt in der Johannesoffenbarung nicht, ist aber der johanneischen Tradition bekannt; der erste und zweite Johannesbrief variieren es bereits (1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7)[61] – führt die Vision des Danielbuches von den vier Weltreichen weiter, die Gott richten wird und deren Herrschaft durch das Reich des Menschen vom Himmel abgelöst wird (Dan 7).

---

60 12,17. Die Wendung vom Halten der Gebote ist typisch johanneisch, in der Regel geht es um die Weisungen Jesu; von Geboten Gottes ist Joh 15,10 (der Sohn hält die Gebote des Vaters) und 1 Joh 3,22; 5,2 die Rede. Die Zusammenstellung von Geboten Gottes und Zeugnis Jesu entspricht der ähnlich formelhaften Wendung in Offb 14,12: Gebote Gottes und Glauben (Treue zu?) Jesus. Sie dürfte einmal ursprünglich judenchristliche Grundüberzeugung ausgesprochen haben. Sie konnte auf alle Christen ausgeweitet werden, weil eben die Gebote Gottes die Gebote Jesu sind, deren Mitte das Liebesgebot ist. Auch der Seher der Offenbarung denkt bei den übrigen Kindern der Frau kaum an Judenchristen allein, etwa solche, die nicht mit ins Ostjordanland geflohen sind.

61 Vgl. hierzu die in Anm. 8 genannte Literatur.

Aber diese Abfolge ist nun in viele Einzelszenen zerdehnt, der Sturz der Mächte ist Thema erst in Kapitel 18 und 19 und die Einsetzung des Menschensohnes wird nicht als Folge des Gerichtes Gottes dargestellt; er selbst, der Messias, wird den Sieg auf Erden heraufführen (19,11-16) und seine Herrschaft ist ausgefaltet in die Epochen des tausendjährigen Reiches und der Endvollendung (Kap. 20–22), zwischen denen das Endgericht seinen Ort hat. Vor allem sind die vier Weltreiche, die in der Gestalt von Raubtieren aus dem Weltozean, von unten aufsteigen, in das eine Tier aus dem Abgrund zusammengezogen, das einem Panther gleicht, Füße wie Bärentatzen hat und ein Maul wie der Rachen des Löwen (13,2; vgl. Dan 7,4-6) und zehn Hörner mit sieben Köpfen (13,1; vgl. Dan 7,7f.), »und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Köpfen einen gotteslästerlichen Namen«. Hatte Daniel noch einen Qualitätsabfall in der Folge der Weltreiche konstatiert, dem ersten Reich, dem des Löwen, Babylon wird Menschlichkeit zuerkannt, wie ja auch von Nebukadnezzar berichtet wird, daß er Buße vor Gott getan habe (Dan 4), so ist dies alles für den Seher der Johannesoffenbarung außerhalb der verbliebenen Möglichkeiten. Das Babylon der Endzeit ist nur noch die große Hure, die Götzendienst treibt (Kap. 18f.). Die Weltmacht, auf die das Untier aus der Tiefe weist, das Imperium Romanum, ist im Letzten dadurch qualifiziert, daß es im Dienst des vom Himmel gestürzten Satans steht und von ihm seine Kraft bezieht (13,2). Das ist nicht die Beurteilung des Römischen Reiches durch die Pharisäer, auch nicht die des Apostels Paulus (Röm 13); aber sie steht bereits in der Tradition jüdischer Apokalyptik. Für unseren Seher ergibt sich diese Festlegung offenbar aus der doppelten Erfahrung der neronischen Verfolgung, die vom Kaiser selbst ausging, und ihrer Neubelebung unter Domitian sowie des Kaiserkultes in Kleinasien. Das Tier ist die personifizierte Gotteslästerung (13,5f.). Das Besondere dieser Sicht zeigt sich nun darin, daß die gegen Gott streitende Weltmacht nicht nur insofern ›antichristlich‹ ist, daß sie dem wahren »König aller Könige und Herrn aller Herren« (19,16) sein Recht streitig macht, sondern daß sie auch den Weg des Christus nachahmt: Wie das Lamm auf dem Gottesthron noch die Todesnarbe an sich trägt, so ist auch die Bestie von einer tödlichen Wunde genesen – dies mag Anspielung auf die Regeneration des Reiches nach den Wirren sein, die dem Tode Neros 68 folgten, oder – wenn die Apokalypse schon auf die Ermordung Domitians 96 zurückblickt – die Regierungszeit Nervas[62]. In jedem Fall wird das Reich durch den Herrscher charakterisiert, wie schon im Danielbuch und in allen apokalyptischen Schriften. Wichtig ist aber vor allem, daß die Gestalt des Antichristen am Bilde Christi modelliert ist und damit auch das Aufblühen des Kaiserkultes im Osten als Folge und Gegenbild zur Erhöhung des Gekreuzigten erscheint. Daß dieser Kaiserkult im Laufe des ersten Jahrhunderts christlicher Geschichte ständig gewachsen ist, stimmt übrigens mit unseren historischen Informationen überein[63].

62 Die Antwort hängt in hohem Maße von der Auflösung der Rätselzahl 666 13,8 ab vgl. Anm. 66 und 67.

63 Vgl. Antonie Wlosok (Hrsg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372). Darmstadt 1978; Zur Bedeutung Domitians hier besonders Martin Parcival Charlsworth, Einige Beobachtungen zum Herrscherkult, besonders in Rom (1935), S. 163–200, hier S. 187ff.

Insofern läßt sich sagen, die Weltmacht, die im Dienste Satans steht, ist nicht der Staat schlechthin, sondern das konkrete Imperium Roms, zu dem nun die Vergötzung des Herrschers so unablösbar hinzugehört, daß hier das paulinische Thema des Gehorsams (Röm 13) nicht mehr gestellt ist und bereits der Gedanke an einen Kaiser, der zur Erkenntnis der Wahrheit kommen könnte (1 Tim 2,1f.), absurd scheint. Jetzt geht es nur um Standhaftigkeit und Glauben der Heiligen (13,10).
In einem eingeschränkten Maß kann der Apokalyptiker aber doch auch zwischen dem Kaiser und seinem Kult unterscheiden. Denn dem Untier aus dem Meer tritt das Untier vom Lande an die Seite (13,11-18). Es ist dadurch charakterisiert, daß es die Menschen zur Anbetung des Antichristen verführt und seinen Kult organisiert, die Anbetung des Bildes des Tieres, bis dahin, daß »niemand kaufen und verkaufen kann er habe denn das Zeichen, nämlich den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens« (13,17).
Dieses Malzeichen haben alle, »die Großen und die Kleinen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven« an ihrer rechten Hand und ihrer Stirn zu tragen (13,16). Diese Aussage ist deutliches Gegenstück zu den »Tefillim«, den Gebetsriemen des frommen Juden, mit denen kleine Kapseln an Kopf und Hand (-Gelenk) befestigt waren, die Pergamentstreifen mit Tora-Texten enthielten – und enthalten –, darunter Dtn 6,4-19, das Sch^{e}ma mit dem Gottesnamen, und damals noch der Dekalog[64]. Der Name samt dem Zeichen des Antichristen, konkret des Kaisers, tritt gegen den Namen Gottes. Daß der Seher diesen Namen selbst gerade mit Kaufen und Verkaufen verknüpft, mag damit zusammenhängen, daß Bild und Name des Kaisers auf den Münzen eingeprägt sind[65]. In diesen Zusammenhang mag auch die geheimnisvolle Zahl des Tieres gehören, die Zahl eines Menschen,

---

64 Derartige Kapseln sind in Qumran aus der Zeit des Bar-Kochba Aufstandes gefunden worden, vgl. S. Safrai, Religion in everyday life. in: The Jewish People in the first century II, ed. by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W.C. van Unnik. Assen 1967, S. 793–839, besonders S. 788ff. Der Brauch wird eben mit Dtn 6,8 begründet: » . . . du sollst sie (die Gebote Gottes) zum Denkzeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen zwischen den Augen tragen«, vgl. 11,18 und Ex 13,16. Als pharisäischer Brauch sind die »Phylakterien« auch Mt 23,5 genannt, vgl. die Kommentare zur Stelle. Die rabbinische Interpretation bezieht diese Weisung auf den (linken) Oberarm und den Kopfbund; das ist schon bei Josephus, ant IV 213 vorausgesetzt (›eingeschrieben auf Kopf und Arm‹); der Aristeas-Brief redet nur von den ›Händen‹ (159), entsprechend der LXX, die statt ›zwischen den Augen‹ ein ›vor den Augen‹ übersetzt. Das Anlegen der Tefilla an Stirn und Hand, wie es Offb 13,16 voraussetzt, wird in der Mischna Meg III 8 ausdrücklich als häretisch bezeichnet. Wer diese »Minim« sind, ist umstritten (Saddzäer?), sie halten sich offenbar wörtlich an die Weisung der Tora. Der Apokalyptiker folgt hier also entweder einer vorrabbinischen, besser nichtpharisäischen Tradition oder diese Christen stellen sich gegen den pharisäischen Brauch im Anschluß an die Schrift.

65 Insofern sind das »charagma« in V. 16 und 17 nicht einfach identisch. Aber ob das Zeichen an Stirn und Hand, an dem man die Adepten des widergöttlichen Kultes erkennt, bereits jetzt etwas sinnenhaft Wahrnehmbares ist, oder ob der Seher Derartiges konkret für die Zukunft erwartet, wird nicht deutlich.

sechshundertsechsundsechzig[66]. Sie ist wahrscheinlich so aufzulösen, daß die Buchstaben des gemeinten Kaisernamens – etwa so, wie sie auf Münzen erscheinen, dann also in Latein –, die zugleich Zahlzeichen sind, addiert eben diese Zahl ergeben. Die Kunst der Geametrie, in Zahlen tiefere Bedeutungen zu finden, war in der Antike nicht ungewöhnlich; was für den Seher ein vermutlich eindeutiger, wenn auch verschlüsselter Hinweis war, ist es aber für uns nicht, weil man natürlich auch mit dem griechischen oder hebräischen Alphabet arbeiten kann und die Geschichte der Exegese zeigt, daß es verschiedene Lösungsmöglichkeiten gibt[67].

Die Unterscheidung der beiden Tiere, des Antichristen aus der Tiefe des Meeres und seines Repräsentanten auf dem Festland, hat ihren letzten Grund in der spiegelbildlichen Entsprechung zwischen Gott mit seiner Offenbarung und dem Wirken des Verführers und Verderbers. Das zweite Tier ist der Prophet des Antichristen. Wie alle gültige Prophetie, die Realität des Geistes in der Welt, von Christus zeugt und dazu anleitet, Gott anzubeten mit dem zugleich Christus gepriesen wird (vgl. 19,10), so unterweist das zweite Tier die Menschen zum Götzendienst. Jüdische Apokalyptik konnte den alten Mythos aus Gen 6,1-4 von der Vereinigung der Göttersöhne mit Menschenfrauen so weiterführen, daß diesen »Engelehen« die Dämonen entstammen, böse Geister, die alles Böse lehrten, bis Gott sie bestraft und im Feuergrund bindet (äth. Hen 6-11; vgl. Jub 5,6-11). Die Vielzahl der bösen Geister ist jetzt in diesem Inbegriff der Pseudoprophetie zusammengefaßt, der Zeichen tut, dem Götzenbild des Antichristen ›Geist‹ gibt und so das tote Idol zum Sprechen bringt (13,15). Einzelne Züge dieser Bilderverehrung sind aus dem Danielbuch genommen (3,1-10). Daß der »Gesetzlose« am Ende in seiner Parusie Zeichen und Wunder tun wird »in der Kraft Satans«, also den Christus verführerisch nachäfft, ist wieder ein Traditionsstück schon der älteren christlichen Apokalyptik (2 Thess 2,9; vgl. auch Mk 13,22). Der Herr wird ihn »durch den Geist seines Mundes« vernichten (vgl. 19,15). Das alte Motiv aus der Urzeit vorgegebener

---

66 Die Merkwürdigkeit dieser Zahl, wenn sie in arabischen Ziffern geschrieben ist, die dreifache Wiederholung der 6, gilt nicht für die antiken Sprachen. Aber in den Handschriften ist sie griechisch ausgeschrieben und dann tritt diese Eigentümlichkeit ebenso heraus wie im Deutschen, weil das Griechische gleichfalls dekadisch zählt. Vielleicht kann man aber darauf hinweisen, daß auch zwei der Zahlzeichen im Griechischen bemerkenswert sind, wenn sie verwandt werden: *κξς*. X (chi), das Symbol für 600, ist nicht nur der erste Buchstabe des Christus-Titels, sondern auch Gestus der »Versiegelung«, das Anbringen eines Zeichens (unserem Kreuz auf einem Formular vergleichbar); das Symbol der Zahl 6, das Stigma, wird nicht mehr als Buchstabe verwandt, es gibt gnostische Zahlenspekulationen, die mit dieser Besonderheit arbeiten und an ihr die Verborgenheit Christi angezeigt finden, vgl. dazu A. Dupont-Sommer, La doctrine gnostique de la lettre ›waw‹ d'après une lamelle araméene inédite (BAH 41). Paris 1946. Wenn dies nicht einfach Zufall ist, dann erweist doch diese Zahl das Tier als den Affen Christi. Die Unsicherheit in der Auslegung wurde allerdings dadurch erhöht, daß schon Irenäus eine Überlieferung kannte, die nicht 666, sondern 616 nannte.

67 Schon Irenäus kannte die Auflösung der Zahl nicht mehr; zur Diskussion vgl. die Kommentare, z. B. Kraft S. 183–185; 222 (zu 17,10); er selbst deutet M. NEPOYA, also Marcus Nerva. Roloff bringt neue Argumente für die einleuchtendere Lösung »Neron Quesar«, auf der Grundlage hebräischer Schreibung und Zahlenwerte, S. 144f.

Apokalyptik wird am Ende auch bei Johannes wieder auftauchen, wenn er berichtet, daß der Drache in den Abgrund geworfen wird (20,1-3), wie einst die Dämonen. Dort werden Satan und die beiden Tiere dann nicht mehr unterschieden. Hier, in dieser Vision, stellen der Satan, den man nicht mehr sieht, und die beiden Tiere eine »teuflische Trinität« (Böcher) dar, eine Bestätigung der latent trinitarischen Komponente im Denken des Apokalyptikers. Wenn man nach einer Entsprechung zu dieser Trias, insbesondere den beiden Tieren in der geschichtlichen Erfahrung sucht, wird man für das zweite Untier vielleicht an den Organisator des Kaiserkultes in der Asia, also den Asiarchen, in Zuordnung zum Kaiser in Rom denken können, obgleich der personhafte Inbegriff der Pseudoprophetie jede strikte Personifikation transzendiert. Das große Thema der Vision ist also die Antithese Gott oder Satan; auf das menschliche Verhalten angewandt heißt das: »Unser Text soll dem Menschen klar machen, daß er sich die Entscheidung zwischen Gott und dem Satan nicht ersparen kann« (Kraft zu 13,16). Letzte Spitze der Idololatrie ist der Kaiserkult. Insofern hat Hippolyt von Rom (Anfang 3. Jh.) den Geist der Apokalypse richtig verstanden und aufgenommen, wenn er unter Anspielung an das Gebot des Kaisers Augustus am Anfang der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1) schreiben sollte: »Deshalb geschah die erste Volkszählung unter Augustus, um deretwillen der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die Menschen dieser Welt von einem König gezählt, ›Römer‹ genannt werden; die aber dem himmlischen König Glaubenden heißen ›Christen‹ und tragen das Siegeszeichen gegen den Tod auf der Stirn« (in Dan IV 9,3). Christus ist der kommende Weltenrichter (IV 10); demgegenüber »ahmt das gegenwärtig herrschende Reich uns in solcher Weise ›nach der Kraft des Satans‹ (2 Thess 2,9) nach«, es rekrutiert Menschen, um sie zum Krieg zuzurüsten (9,2). Das Zeichen an der Stirn ist für Hippolyt natürlich die Taufe. Sachlich wird der Seher der Johannesoffenbarung das Zeichen der Christen nicht anders gemeint haben, gegen das der Pseudoprophet das Malzeichen des Untiers stellt, ob er nun das Tragen von Tefillim noch konkret voraussetzt oder nicht.

g) Das Lamm auf dem Zion (14,1-6)

In den Kreis derer, die Christus gegen den Druck der Gesellschaft nachgefolgt sind, führt nun die nächste Vision: Auf dem Zionsberg steht das Lamm inmitten der 144000, die nicht das Tier angebetet haben, und als Siegel die Namen Gottes und Christi auf der Stirn tragen. Sie sind fähig, das ›neue Lied‹, das vom Gottesthron her erklingt, zu lernen (14,3) und wohl auch in diesen Lobpreis einzufallen (14,1-6). Neu ist das Lied, weil in ihm schon der endzeitliche Sieg Gottes über alle seine Feinde besungen wird. Sie bekennen Gott und sind sein Eigentum[68]. Damit reprä-

68 Vgl. 2 Tim 2,19 – auf diesen Text wurde schon zu 7,14 hingewiesen. Man wird die beiden Namen an der Stirn mit einer zweigliedrigen Taufformel in Zusammenhang bringen können, wie sie auch aus anderen Texten bes. des 2. Jh. erschlossen werden kann, vgl. dazu meine Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (Anm. 55), S. 210–214; und meine Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche. In: Der Taufgottesdient (Leiturgia V, hrsg. von K.F. Müller und W. Blankenburg). Kassel 1970, S. 36–42.

sentieren sie das neue Gottesvolk. Als ›Erstlingsgabe‹ werden sie später bezeichnet (14,4); in der typologischen Sprache der frühen Kirche kann das die erneuerte Menschheit sein, die der auferstandene und erhöhte Christus in seinem eigenen Leibe Gott darbringt. Dieser Gedanke ist hier eigentümlich gebrochen, denn Christus steht einerseits der Szene auf dem Zion gegenüber, sein Platz ist auf dem Gottesthron mit dem Vater, seinen Namen trägt die auserwählte Schar neben dem Gottes auf der Stirn, er ist mit Gott Empfänger der Opfergabe. Andererseits ist das Lamm inmitten derer, die ihm nachgefolgt sind. Er ist nicht der Messiaskönig, der die Seinen zum Endkampf sammelt, sondern der Geopferte, das Lamm, das dem Raubtier aus der Tiefe gegenübersteht. Dieser Zion hat seinen Ort zwar dem Gottesthron gegenüber, ist aber kein irdischer Berg mehr, sondern wie Hebr 12,22 der Erde schon entrückt, von der ja auch die 144000 bereits erkauft sind. Man wird sie mit dem heiligen Rest, den Versiegelten aus dem 12-Stämme-Volk nach 7,14 identifizieren können, Assoziationen zum Judenchristentum treten nicht heraus. Statt dessen zeichnet der Apokalyptiker sie nach dem Bilde seiner eigenen, wohl asketisch lebenden Gemeinschaft, dem Prophetenkreis, der in besonderer Weise dem ›Lamm nachfolgt‹, sicher in Leidensbereitschaft, vielleicht bis zum Martyrium[69].
Diese Vision ist mit Anspielungen an das Alte Testament gesättigt[70], besonders mag man an Joël denken, die Rettung aller auf dem Berge Zion, die den Namen des Herrn anrufen (3,5); diese Entronnenen sind jene, die der Herr ruft – vielleicht klingt dieser Ruf Gottes noch in der Himmelsstimme nach (14,2), die beruft und erwählt und auf die hin die Geretteten, hier die Erkauften, mit ihrem Bekenntnis und ihrer Nachfolge antworten[71]. Im Joël-Buch folgt auf die Sammlung der Geretteten auf dem Zion das Gericht an den Völkern, so auch hier.

h) Das Gericht (14,7-16)

Das Gericht wird eingeleitet durch drei Proklamationen von Engeln hoch am Himmel: den Ruf zurück zur Anbetung des Schöpfers, die Verkündigung des Sturzes der Hure Babylon und der Warnung vor dem Götzendienst gegenüber dem Tier und seinem Bild (14,7-11). Dem korrespondiert die Seligpreisung derer, die im Herren sterben »von nun an« (14,13). Die Scheidung hat begonnen, die Toten und die Lebenden der beiden gegeneinander stehenden Gruppen, des Gottesvolkes und der Götzendiener aus allen Nationen, gehören je zusammen. Insofern weisen die Engelsrufe auf die beiden vorangegangenen Visionen zurück, sie leiten aber auch zum folgenden über: das Gericht ist bereits (14,14-20) thematisiert

69 Vgl. meinen »Beitrag zum Ursprung der frühchristlichen Askese«. Jetzt in: K.S. Frank (Hrsg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (WdF 409). Darmstadt 1975, S. 129–180, hier S. 173ff.

70 Vgl. Kraft z. St.

71 In Apg 2 ist Joël 3 nach der Septuaginta LXX benutzt, hier scheint der hebräische Text durch.

und wird mit den sieben Schalen des Gotteszornes weitergeführt (15-16); die Hure Babylon und ihren Sturz beschreibt der Seher in den Visionen der folgenden Kapitel (17–18); Endkampf und Totengericht folgen danach (19–20). Die Erfüllung der Seligpreisung ist das neue Jerusalem (21-22,5). Inhaltlich bedarf dieser Aufriß noch der Präzisierung; derartige Rahmenzeichen wie diese Engelsrufe machen aber deutlich, daß der Schreiber des letzten Buches der Bibel einen festen Plan für sein Werk hat. Der Ruf zur Anbetung des Schöpfers aus Engelsmund wird als ›ewiges Evangelium‹ bezeichnet. Die Ankündigung des Gerichtes zur Aufrichtung der Gottesherrschaft ist Frohbotschaft, weil Gott so seinen Willen, seine Gerechtigkeit über seiner Schöpfung zum Ziele führt[72]. Darin liegt das Recht spiritualistischer Erneuerungsgruppen des späten Mittelalters, den endgültigen Gotteswillen gegen alle, diesen Willen pervertierenden, irdischen Machtstrukturen zu stellen. Aber der Seher der Apokalypse rechnet trotz der Sendschreiben doch nicht damit, daß es solche Strukturen auch in der Kirche geben könnte.
Das Gericht, besser das beginnende Gericht in nicht abreißenden Plagen und Prüfungen wird – zunächst – durch Engel vollzogen, wie es ja allgemein jüdischer und christlicher Apokalyptik entspricht (vgl. etwa Mt 13,39); erst später wird Christus als der messianische Sieger selbst den Endkampf führen (Kap. 19). Ein durch die Tradition vorgegebenes Bild ist es auch, das Gericht als Ernte zu sehen. So schaut Johannes nun einen Engel mit der Sichel, der diese Ernte beginnt (14,14-20), des Korns und des Weines, in beiden Phasen jeweils aufgrund eines Befehls aus dem himmlischen Tempel, durch Engelsmund. Schon daran wird deutlich, daß der Engel mit der Sichel nur ausführendes Instrument des Gotteswillens ist. Um so mehr fällt auf, daß er mit den Farben des Menschensohnes aus Dan 7,13 gezeichnet wird, auf der Wolke thronend; der goldene Kranz weist eigentlich gleichfalls auf den messianischen König. Aber das muß nicht auf eine von aller sonstigen christlichen Tradition abweichende Auslegung der Daniel-Vision deuten. Der Apokalyptiker als Schriftsteller arbeitet mit bereits festen Bildmotiven. Das sachliche Recht, eine ausführende Engelsgestalt mit messianischen Zügen darzustellen, liegt darin, daß diese Schau der großen Ernte als Zornesgericht hier eben doch schon Vorwegnahme des Endgerichtes ist, das der wahre Weltenrichter vollziehen wird und schon vollzieht. Weil es zerdehnt ist vom Ende aller Zeit in die ablaufende Geschichte hinein, ist auch die Bildsprache des Letzten schon im Vorletzten angemessen. Auch die spätere ikonographische Tradition wird keine Scheu haben, den Engel mit der Sichel als den Menschensohn zu zeichnen.
Zwischen Ernte-Vision und der Ausgießung der Schalen des Gotteszornes ist wieder ein Hymnus der Geretteten eingeschoben (15,1-4). Das Motiv führt den von oben inspirierten Lobpreis der 144000 auf dem Zion weiter; deutlicher noch ist ausgesagt, daß sie als Sieger zu Gott entrückt sind, hindurchgezogen durch den Himmelsozean, der Himmel und Erde trennt. Deshalb heißt ihr Hymnus auch das Lied des Gottesknechtes Mose und das Lied des Lammes. Es setzt das Lied des Volksführers aus der Zeit des Exodus nach dem Durchzug durchs Schilfmeer (Ex

72 Vgl. dazu Peter Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I (FRLANT 95). Göttingen 1968.

15) fort und überbietet es zugleich. Inhaltlich entspricht es dem, was der Engel als ewiges Evangelium proklamiert hatte.
Die Mosezeit wird auch durch die Vision von den sieben Schalen des Zornes überboten (15,5-16,21). Denn das Ausgießen dieser Schalen hat furchtbare Plagen auf Erden zur Folge, die den Plagen entsprechen, die Gott über die Ägypter sandte, als sie sich weigerten, sein Volk ziehen zu lassen, um ihn in der Wüste anzubeten (Ex 7,14-12,33). Es ist keine genaue Korrespondenz in der Zahl oder der Abfolge der Plagen beabsichtigt. Es besteht auch der sachliche Unterschied, daß Mose und Aaron auf Weisung Gottes den Widerstand des Pharao brechen wollen, während der endzeitliche Zorn Gottes eben schon Gericht ist. Aber gemeinsam ist doch, daß die furchtbaren Geschehnisse nur den Feinden Gottes gelten, die Wandlung des Nils in Blut, die Plagen durch Frösche, Insekten, die Viehseuche, Geschwüre der Menschen, Hagel, Heuschrecken und schließlich die Finsternis mit dem Tod der Erstgeborenen im 2. Mosebuch; die Geschwüre, das Blut, die Hitze, die Finsternis, das Austrocknen des Euphrat und Erdbeben mit Hagel in der Johannesoffenbarung. Das Gericht geht vom himmlischen Tempel Gottes aus, der nun auch als Ort des Gottesthrones bezeichnet wird, denn eines der vier Wesen der Thronvision reicht den beauftragten Engeln die goldenen Schalen (15,7, vgl. 4,6), ja der Altar selbst beginnt zu sprechen (16,7). Traditionsgeschichtlich mag ein Zusammenhang zwischen diesen sieben Engeln und den von Engeln repräsentierten kosmischen Sphären älterer Apokalyptik bestehen, die mit den sieben Planeten des Himmels in Verbindung gebracht sind. Jedenfalls spricht auch der Seher der Offenbarung von einem ›Engel des Wassers‹ (16,5), man kann den Engel über das Feuer finden (16,8) und über die Luft (16,17). Jedenfalls versagen alle Elemente des Kosmos ihren gewohnten Dienst und rebellieren gegen die Gotteslästerer.
In dieses Inferno sind Szenen oder Aussagen hineinversprengt, die das Schema der endzeitlichen Plagen mit deutlicheren Chiffren der Apokalypse verbinden: von Fröschen ist nach dem Austrocknen des Euphrat die Rede, aber nicht von einer Froschplage, sondern von dämonischen Geistern, die im Dienst und Auftrag der höllischen Trias von Drache, Tier und Lügenprophet zur letzten großen Schlacht aufbieten an den alten apokalyptischen Ort Harmagedon (16,16). Dahinter steht das traditionsreiche Megiddo am Ausgang vom Bergland zur Jesreël-Ebene. Diese ›Topographie‹, deren realer Haftgrund kaum noch deutlich war, dürfte dem Seher vorgegeben gewesen sein. Der Kampf selbst wird auch erst später berichtet werden (19,17-21) und dort fehlt dann eine Ortsangabe. In der Geschichte des Verstehens der Johannesoffenbarung sollte diese Notiz von der Sammlung der Heere des Antichristen kräftig weiterwirken. Dem Seher ist sie wohl vor allem ein Hinweis, daß die Macht des Drachens und seines Anhanges trotz aller Plagen noch nicht gebrochen ist – wie sich auch Pharao nicht von den furchtbaren Machttaten Gottes durch seine Diener überzeugen ließ[73].
Ähnlich eingesprengt, aber nicht als Tradition, sondern um der Verknüpfung mit dem folgenden willen, ist die Bemerkung, daß das letzte große Erdbeben auch ›die

73 Zur Vorgeschichte der Ortsangabe Harmagedon und dem Zusammenhang mit Jes 14,12 Mas. vgl. Kraft, S. 207f.

Stadt‹ in drei Teile zerriß, das ist Babylon (16,19). Dies ist die einzige konkrete Angabe über den Untergang der großen Stadt, später wird sie noch als die große Hure bezeichnet (17) und ihr Sturz beklagt (18) oder bejubelt (19,1-9). Aber besungen wurde dies ja auch schon zuvor (14,8). Der Apokalyptiker gibt nicht eine historische Voraussage, nach der das Ende Roms sich im Zusammenhang eines Erdbebens ereignen wird, das seinerseits einen bestimmten Platz in der Abfolge historischer Katastrophen einnimmt, sondern stellt eben diese ganze Endzeit, die vom Sieg über Babylon und von der fortdauernden Macht der gegen-göttlichen Wirklichkeit zugleich bestimmt ist, unter der Chiffre der sieben Schalen des Zornes dar. Dieses Bild ist von der alttestamentlichen Rede vom Zornesbecher Gottes her entwickelt, von dem gleich noch mehr zu sagen sein wird[74]. Die Schale ist von Haus aus Trinkgefäß wie der Becher.

i) Das apokalyptische Weib und der Untergang Babylons (17–18)

Ein eigenes großes Zeichen, eine als Schau geschilderte Gestalt, bringt dann die Vision der Hure Babylon, die das Weib auf dem Tier ist (17,1-6). Sie wird als eigenes Gesicht durch eine besondere Weisung des den Seher leitenden Engels eingeführt (17,1). Innerhalb des letzten Buches der Bibel beginnt damit ein neuer Abschnitt, der bis zum Himmel und Erde umspannenden Dankgottesdienst über den Fall der großen Stadt reicht (19,10). Johannes ist im Geist in die Wüste entrückt und sieht Babylon, d.h. Rom, als Frau in reich geschmücktem kaiserlichen Ornat – purpur und scharlach sind kaiserliche Farben – auf einem scharlachfarbenen Tier, mit einem goldenen Becher in der Hand. Das ist eine Szene ohne Handlung. Sie wird nur noch gedeutet. Eine Stadt als Frau darzustellen, ist für die Antike naheliegend, es ist die Tyche, die Schutzgöttin dieses Ortes. Aber trotz der Anspielung auf die sieben Hügel (17,9) ist doch die reale Stadt am Tiber auch wieder nur Chiffre für die gegengöttliche Macht, deren Ausgangspunkt eher der Kaiser als sein Wohnsitz ist. Die Frau im Kaisermantel als Hure ist das antithetische Gegenbild zu der mit der Sonne bekleideten Frau am Himmel, die der Kirche entspricht, der auf Christus wartenden Braut. Das Ineinander der verschiedensten überkommenen Elemente apokalyptischer Symbolsprache zur präzisen Schilderung der gottfeindlichen Weltmacht prägt diese Vision. Das Tier wird nicht mehr näher beschrieben, auch ohne Nennung der sieben Köpfe und zehn Hörner wäre deutlich, daß es sich nur um das zuvor immer wieder genannte Untier aus der Tiefe handeln kann (13,1). Die Frau reitet nicht auf ihm in dem Sinne, daß sie es lenkt und beherrscht, sondern sie wird von ihm getragen. Die Bestie ist ihr Thron. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß der Seher auch Kultbilder einer Göttin in Verbindung mit Tieren kannte, etwa der kleinasiatischen »Großen Mutter«, Kybele mit dem Löwengespann, oder von Astarte, der syrischen Göttin auf einem Löwenthron. Aber zum Verständnis der Vision trägt diese Möglichkeit kaum etwas bei.
Analoges gilt für den Becher. Er ist zunächst ein Zeichen der Trunksucht und der Trunkenheit – mit ihm lädt die Hure die Völker der Erde zum Gelage und läßt sie

74 Vgl. dazu Leonhard Goppelt in ThWbzNT VI (1959), S. 149–152.

taumeln (17,2). Im Daniel-Buch wird von einem solchen Fest in Babylon erzählt, bei dem König Belsazer die goldenen und silbernen Gefäße nutzt und entweiht, die Nebukadnezar aus dem Tempel Gottes in Jerusalem geraubt hatte (Dan 5). Rabbinische Theologie liebte es auszuführen, daß Weltherrschaft in den Händen der Großmächte ihnen zwar von Gott verliehen, aber letztlich Raub an der Gewalt sei, die eigentlich dem Gottesvolk verliehen war und verheißen bleibt[75]. Das ist ein hier ganz fern liegender Gedanke. Wenn Jeremia Babylon selbst einen goldenen Kelch nannte, der alle Welt trunken gemacht hat, fügt er immer noch ein: Babel war dies in der Hand des Herrn. Auch dieser Aspekt fehlt nun in der Johannesoffenbarung – am Ende des Kapitels werden wir ihn allerdings doch finden. Der Becher des Weibes auf dem Tier ist nur noch unrein, voller Greuel, d.h. sie hat die Völker zur Sünde, zum Götzendienst verführt. In der Tat konnte im antiken Götterkult der Becher in vielfältiger Weise auftreten[76]. Paulus stellt deshalb den Becher der Dämonen neben und gegen den Segensbecher des Herrenmahls (1 Kor 10,21). Eine ähnliche Antithese hat der Seher der Offenbarung im Sinn, wenn er schreibt, daß das Weib auf dem Tier »berauscht ist vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu«. Auch ihr Wein weist auf Blut wie der Abendmahlskelch der Kirche. Wieweit mittelalterliche Darstellungen, die zeigen, wie die Kirche das Blut Christi, das Blut der Erlösung, in einem Kelch auffängt, auch Antithese zur Hure Babylon der Apokalypse sind, mag hier dahingestellt bleiben. Daß umgekehrt die Gestalten des Antichristen Gegenbild zu Christus und zur Kirche sind, ist unverkennbar. Der goldene Becher in der Hand des apokalyptischen Weibs korrespondiert aber auch dem Zornesbecher Gottes. Während sie noch triumphierend ihren Pokal hält, reicht Gott ihr schon seinen »Kelch mit dem Wein seines grimmigen Zorns« (16,19).

Der Name auf der Stirn des Weibes ist ein Mysterium, weil ihre eigentliche Identität noch nicht offenbart ist; der Seher nennt den Namen und enthüllt sie in verschlüsselter Form in dieser Vision und der ihr folgenden Auslegung. Darin entspricht sie wieder dem Messias, dessen Name gleichfalls noch verborgen ist (19,12), und den Getreuen des Lammes, die den Namen Gottes und Christi auf ihrer Stirn tragen[77].

Diese Frau ist eine Hure. Damit nimmt der Apokalyptiker im Alten Testament vorgeprägte Bildsprache auf: wie das Verhältnis Gottes zu seinem Volke bei Hosea (1-3, vgl. Jer 2,2; 3,1) und Ezechiel (16.23) im Symbol der Ehe geschildert werden kann, so ist Treulosigkeit Israels in der Gestalt des Kultes fremder Götter Ehebruch, Hurerei. Im gleichen Sinne wird in dem Sendschreiben nach Thyatira die

75 Das ist bes. in dem Theologumenon vom Throne Salomos ausgesagt, der von einer Weltmacht an die andere weitergegeben worden ist, vgl. Esth. r. zu 1,2 und etwa G. Sulzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur (Schriften der Lehranstalt für Wissenschaft des Judentums II 1). Berlin 1912.

76 Vgl. dazu Theodor Klauser, Art. ›Becher‹ in RAC 2 (1954), Sp. 37–(62), hier bes. 43f.

77 Der Hinweis auf angeblichen römischen Dirnenbrauch, ihren Namen auf der Stirn zu führen, trägt also zur Sache nichts aus, wahrscheinlich liegt auch eine Überinterpretation der herangezogenen Texte römischer Schriftsteller vor, vgl. dazu Kraft, S. 215.

Prophetin ›Isebel‹ angeklagt, die Knechte Christi zu verführen, »Hurerei zu treiben und Götzenopfer zu essen« (2,20). Diese Zusammenstellung weist hier wie 2,14 kaum auf sexuelle Laxheit, wie sie Paulus 1 Kor 5 und 6,12-20 bekämpft, sondern identifiziert den Götzendienst, dem auch – abweichend von Paulus – der Verzehr von Fleisch zugeordnet wird, das von Tieropfern heidnischer Kulte stammt (vgl. 1 Joh 5,21), mit Unzucht. Daß die vollkommenen Nachfolger des Lammes »sich mit Frauen nicht befleckt« haben (14,4), meint sicher auch, wohl primär, daß sie allen Formen der Abgötterei fern blieben – wenn sich hier auch die ›Jungfräulichkeit‹ kaum nur im übertragenen Sinn verstehen läßt. Grundsätzlich gab es in der ganzen Antike, gerade in Syrien, auch kultische Prostitution. Ihre Ablehnung hat vermutlich schon den alttestamentlichen Sprachgebrauch mitbeeinflußt, solches mag in der Apokalypse nachwirken. Aber das Gastmahl der Hure auf der Bestie ist keine sexuelle Orgie, sondern Einladung zum Götzendienst, zum Kaiserkult.
Der Name, den diese Frau auf der Stirn trägt, lautet: »Babylon die Große« (17,5). Eindeutig belegt ist diese Chiffre für Rom in apokalyptischer Literatur erst seit der Zerstörung Jerusalems[78]. Gegenüber dem Daniel-Buch ist dies eine veränderte Wertung. Dort war das Leben in der Diaspora in Babylon für einen frommen Juden trotz aller Anfechtungen noch möglich gewesen (Dan 1-6) und in der Abfolge der Weltreiche war – wie bereits ausgeführt – die Herrschaft der Babylonier noch die immerhin beste Epoche, geradezu ein goldenes Zeitalter (Dan 2). Jetzt steht der Name der Euphrat-Stadt für die radikalste Feindschaft zu Gott. Das war im Alten Testament immerhin vorbereitet. Im Blick auf Rom geht es nicht eigentlich um eine verhüllende Chiffre – wie in dem bei den Rabbinen verbreiteten Decknamen Edom –, sondern um Enthüllung eines apokalyptischen Geheimnisses. Dies wahre Machtzentrum an vielen Wassern (17,2) ist eben die Stadt auf den sieben Bergen (17,9). Sie wird untergehen, wie Babel zerstört worden ist. Der Negativklang ist also bereits vorausgesetzt. Die Gegenüberstellung von Jerusalem und Babylon, die seit Ticonius[79] und vor allem Augustin abendländische Geschichtsmetaphysik und Apokalypsedeutung so tief prägen wird, setzt aber die bildkräftige, nicht einfach anschauliche Hypostasierung des Bösen in der trunkenen Hure auf dem Untier, also diese Vision, stets voraus.
Die folgende Deutung des Bildes (17,9-18) verdeutlicht eigentlich nur noch das, was in der Vision selbst schon angesprochen ist, und schlägt die Brücke zum Gesicht vom Antichristen. Daß der ›*angelus interpres*‹, der den Seher begleitende Engel, eine rätselhafte Schau deutet, ist geläufiges apokalyptisches Schema. In der Johannesoffenbarung begegnet es hier zum ersten Mal. In 5,5 und 7,13 hatte einer der himmlischen Presbyter diese Aufgabe übernommen. Den Visionen seither war eine solche ausdrückliche Auslegung nicht mehr zuteil geworden – ein Zeichen dafür, daß diese Schau eine Schlüsselstellung im Rahmen des ganzen Buches hat und helfen will, das Gesicht von der himmlischen Frau (Kap. 12) und das Gesicht vom Antichrist (Kap.

78 Klaus-Hunno Hunzinger, Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des ersten Petrusbriefes. In: Gottes Heil und Gottes Land. FS H.-W. Hertzberg. Göttingen 1965, S. 67–77; vgl. Leonhard Goppelt, Der 1. Petrusbrief (KEK XII/1 8. Aufl.). Göttingen 1978, S. 351 f.
79 Zur Schreibweise des Namens s. hier S. 95 Anm. 224.

13) wirklich zu verstehen. Diese Deutung will nicht erst enthüllen, daß Babylon Rom ist. Das weiß der Leser längst. Aber das ist doch nicht das eigentliche »Geheimnis der Frau und des Tieres, das sie trägt« samt dessen sieben Köpfen und zehn Hörnern (17,7). Gewiß erhalten auch diese Attribute eine Auslegung nach apokalyptischer Manier: die Köpfe sind Herrscher Roms und zugleich die sieben Berge dieser Stadt; die zehn Hörner weisen auf zehn Könige, die zunächst unter dem Tier einmütig am Endkampf gegen das Lamm teilnehmen und von dem »Herren aller Herren und König aller Könige« besiegt werden (17,12-17) – das ist Vorblick auf 19,16. Aber diese Deutung wird ergänzt, d.h. der Geschichtsbezug der Vision verkompliziert sich; denn es heißt nun weiter, daß diese Herrscher unter dem Antichristen die Hure hassen und vernichten werden, weil dies Gottes Ratschlag entspricht (17,15-17). Man mag diese überraschende Distanzierung zwischen der Frau und dem Tier als Hinweis auf eine literarische Schichtung werten[80]. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund sieht man meist in der Erwartung einer Wiederkehr des Nero, der am 9. Juni 68 nicht umgekommen wäre, sondern zu den Parthern geflüchtet sei[81]. Dann hätte er an der Spitze einer östlichen Koalition zurückkehren können, um sich an Rom zu rächen. Auch die Rätselworte von der Todeswunde des Antichristen, von der er geheilt wurde (13,3), oder daß er ›war und nicht ist und wieder kommen wird‹ (17,8.11), scheinen sich von daher zu entschlüsseln. Die Legende muß dabei dann allerdings ins Dämonisch-Mythische gewachsen sein und die Spannung zwischen 17,12-14 und 16-17 ist auch nicht erklärt. Tatsächlich wird man nicht bezweifeln können, daß der Schreiber des vorliegenden Buches einen bestimmten Geschichtsablauf vor Augen hatte und das baldige Ende Roms vorhergesagt hat. Daß die Hure auf dem Tier berauscht ist vom Blute der Heiligen, wird vor allem auf die Mordbefehle Neros in Rom verweisen. Die Neronische Verfolgung hat sich ja auch in anderen frühchristlichen Schriften niedergeschlagen[82]. Der kommende achte römische Kaiser, der gleichsam die Inkarnation des Antichrists sein wird (17,11) – so wird ihn auch spätere christliche Exegese in Ost und West deuten – folgt deshalb in jedem Fall dem Modell des Nero. Die Zahlenrätsel bleiben für uns vieldeutig[83]. Aber das Geheimnis der Frau auf dem Tier ist doch mit der Lösung dieser Aufgabe nicht entschlüsselt. Es liegt

80 Vgl. etwa Bousset S. 410–418; er unterscheidet ›übernommenes Gut aus uralter Überlieferung‹ (S. 414) von einer zur Zeit Vespasians entstandenen Quelle, der er die Verse 1-7; 9-11; 15-18 zuschreibt, und von einem Bearbeiter, dem Apokalyptiker letzter Hand, der vor allem die Verse 8 und 12-14 einfügte; die – jüdische – Quelle sah in dem Tier den ›Nero redivivus‹, der Apokalyptiker eschatologisiert und sieht in dem Antichristen den noch abständigen mythischen Gegenspieler Christi. Dagegen Kraft, S. 223–225, der die Verse 15-17 als spätere Ergänzung versteht, »eine Weissagung auf den Sturz Babels . . ., die nachträglich in die Vision eingefügt wurde« (S. 224); aber auch er geht von zwei verschiedenen Verfassern aus.

81 Nachweise im einzelnen bei Bousset, s. die vorige Anm.; vgl. auch J. Bishop, Nero. The man and the Legend. London 1964.

82 Vgl. dazu etwa Willy Rordorf, Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten. In: NTS 28, 1981/82, S. 365–374 und die dort angeführte weitere Literatur.

83 Vgl. Anm. 66 und 67.

eben in der Identifikation der realen Verfolgungen des Gottesvolkes, das dem Kaiserkult widersteht, mit dem Wirken der Bestie aus dem Abgrund. Daß von ihr gilt, daß »sie war und nicht ist und heraufkommen wird« (17,8; vgl. Vers 11), nämlich aus dem Abgrund – vielleicht ist dies schon Verweis auf 20,7f. –, ist eben primär kein Zahlenrätsel, sondern stellt sie erneut in antithetische Analogie zu dem, von dem gilt, daß Er ist und war und kommt (1,8). Dies war Entfaltung des Namens, mit dem Gott sich Mose im Dornbusch offenbart hatte (Ex 3,14). So enthüllt diese Aussage das Wesen des Feindes, der zum Abgrund führt. Aus dieser Grundaussage führt die unvorbereitete und überraschende Wendung auch nicht heraus, daß der Antichrist größer ist als die Stadt Rom, die doch auf ihm thront, ja daß er diese in seinem Dienst stehende Macht am Ende zerstören wird. Die alte Hoffnung der Völker des Ostens, daß einst die Tyrannis Roms enden werde[84], konnte vom Apokalyptiker durchaus aufgenommen werden. Aber so wichtig der Untergang Babels ist, Gottes endgültiger Sieg erfordert mehr. Insofern geben die Verse 17,16-17 die Begründung dafür, daß Babels Fall noch nicht das Ende der Geschichte ist. Zugleich lenken sie zu der alten Gewißheit der Propheten zurück, die auch von der Apokalyptik bewahrt wurde, daß alles Geschichtsgeschehen, auch die Taten der Völker im Dienste böser Mächte, nicht aus dem Heilsplan Gottes herausfallen, sondern letztlich Ausführung Seines Willens sind.
Dennoch bleibt der Sturz Babels ein Wendepunkt der Endgeschichte. In dramatischer Form wird dies Geschehen im folgenden Kapitel beschrieben: Ein Engel verkündet den Fall der Stadt (18,1-3), ein anderer ruft das Gottesvolk auf, aus dem untergehenden Sündenpfuhl auszuziehen (4-8) – hier kehrt das alte Motiv von der Errettung Lots aus dem zum Untergang bestimmten Sodom (Gen 19) wieder, aber auch die Flucht der Urgemeinde aus Jerusalem vor der Zerstörung[85]. Adressat der Himmelsstimme, an Babel doppelte Vergeltung zu üben (18,6f.), sind sicher nicht die Christen, die an dieser Zerstörung ja nicht beteiligt sind, sondern am ehesten die Strafengel Gottes[86]. Dagegen wehklagen die Könige (9-14), die Kaufleute (15-17a), die Matrosen (17b-19) über das erschreckende Ende der Mächtigen. Aber im Himmel herrscht Jubel (20) und ein weiterer Engel beschreibt es dramatisch und deutet es durch eine Zeichenhandlung (21-24). Im Duktus der Johannesoffenbarung ist dieses ganze Kapitel Ausfaltung und Weiterführung der Vision vom Weib auf der Bestie. Traditionsgeschichtlich knüpft der Verfasser an alle Schilderungen des Alten Testamentes vom Untergang der Großen Stadt an, sei es Babylon, sei es Tyrus. Literarisch gehören diese Verse zum eindrucksvollsten des ganzen Buches, weil hier in den entgegengesetzten Reaktionen auf Erden und im Himmel das Grauen der Ambivalenz geschichtlicher Katastrophen aufscheint. Der Himmel und Erde umgreifende Lobpreis über Gottes Gericht an der Hure, der vom Gottesthron ausgeht und die Kirche in allen Ständen erreicht, die Knechte Gottes, also die Propheten, und die anderen, die ›Gottesfürchtigen‹, Klein und Groß (19,5), eine Szene, in die am Ende der Seher wieder selbst ausdrücklich einbezogen wird

84 Vgl. dazu noch immer Harald Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (1938). Berlin ^{2}1964.
85 Vgl. Anm. 59.
86 So auch Kraft z. St.

(19,9f.), rundet diesen ganzen Abschnitt ab. Dieser Lobpreis greift wieder über das reale Geschehen hinaus, weil er den Endsieg Gottes und die Vollendung der Kirche, das »Hochzeitsmahl des Lammes« (19,6b-9) preist, im Rückgriff auf die Thronbesteigungspsalmen des Alten Testamentes. Was einst im Kult des Jerusalemer Tempels als Gegenwart besungen wurde[87] und längst als Prophetie auf künftige Vollendung hin verstanden worden ist, im synagogalen Gottesdienst allerdings am Passafest in den Zusammenhang der Rettung des Volkes aus Ägypten gebracht wurde[88], die aber doch auch auf die eschatologische Erfüllung hinwies, das ist jetzt gültige Wahrheit geworden: »Es ist König der Herr unser Gott, der Allmächtige« (19,6).
Das Stichwort ›Hochzeit des Lammes‹ taucht nur im Zusammenhang dieser Verse auf (19,7.9), es wird eine Eigenbildung des Apokalyptikers im Anschluß an 14,1-5 sein. Er gibt auch keine Schilderung des himmlischen Hochzeitsmahles. Aber die enge Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen als Hochzeitsmahl zu beschreiben, ist alte Tradition christlicher Eschatologie (Mt 25), die in jüdischer Apokalyptik wurzeln mag[89]; auch das Buch der Offenbarung spielt darauf an (3,20). Die Kirche erscheint hier als ›Frau‹, im Gegensatz zur Hure Babylon. Tatsächlich ist sie aber noch die Wartende, deshalb ruft sie am Ende des Buches Christus an: ›komm‹ (2,17). Mit ihr zusammen ist dort der Geist genannt, also die Prophetie. Und auch hier folgen Worte über Dienst und Amt der Propheten, weil eben die Prophetie die grundlegende Gabe an die Kirche der Endzeit ist: In ihr ist der Unterschied zwischen Himmel und Erde bereits relativiert; Propheten sind Mitknechte der Engel als Zeugen Jesu (19,10). Damit weist der Abschluß der Babel-Szenerie auf den Anfang der Apokalypse zurück, den Auftrag an Johannes, das Geschaute als Zeugnis von Jesus Christus weiterzugeben (1,1-3).

k) Der messianische Sieg, das Tausendjährige Reich und das Totengericht (19–20)

Das Buch ist dennoch hier nicht abgeschlossen, weil noch ein wichtiges Thema urchristlicher Eschatologie zur Sprache kommen muß, das durch die Chiffre von der Hochzeit des Lammes eher verdeckt als geklärt wird: die Unterscheidung zwischen der Vollendung der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche einerseits und der allgemeinen Totenauferstehung zum Gericht. In der Bildsprache der Johannesoffenbarung heißt das die Zerdehnung der Endhoffnung in das ›Tausendjährige Reich‹ (20,1-6) und das Neue Jerusalem, die Gottesstadt vom Himmel (21,1-22,5). Die beiden Phasen werden je durch eine Darstellung des Sieges über den Widersacher und seine Fesselung eingeleitet (19,11-21; 20.7-10). Nach der endgültigen Überwindung des Satans kommt das Weltgericht (20,11-15). Den Auf-

87 Vgl. bes. Ps 47,8f. Zur Problematik des sog. Thronbesteigungsfestes Jahwes vgl. Hans-Joachim Kraus, Gottesdienst in Israel. München ^{2}1962, S. 237–242.
88 Vgl. Anton Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes (Trierer Theologische Studien 11). Trier 1961, S. 181.
89 Man pflegt hierfür auf Hen 62,14 zu verweisen; es ist aber strittig, ob dieser Abschnitt des äthiopischen Henoch-Buches, die Bilderreden, nicht selbst schon christlichen Ursprungs ist.

takt dieser Entfaltung der Zukunft bildet die Schau des Messias als des Reiters auf dem weißen Pferd (19,11-16).

Die fünf nur locker miteinander verknüpften Einzelvisionen werden jeweils durch ein »Und ich sah ...« eingeleitet; dem Seher treten zunächst einzelne Gegenstände oder Gestalten vor Augen, ein weißes Pferd – ein Engel in der Sonne – ein Engel, der vom Himmel herabfährt – Throne – ein großer weißer Thron; Schau und Deutung sind miteinander verwoben, d.h. es bedarf keines ›*angelus interpres*‹. Bisweilen löst sich der anschließende Bericht ganz von der Vision im eigentlichen Sinne. Die Einzelthemen sind weitgehend durch die ältere jüdische Apokalyptik vorgegeben[90]. Die schwierigsten Verstehensfragen sind mit der vierten dieser Visionen verknüpft, der Akzent liegt auf der ersten:

Aus dem geöffneten Himmel bricht ein Krieger auf einem Schimmel auf, gefolgt von den himmlischen Heerscharen, ebenfalls auf weißen Pferden, mit weißen Gewändern bekleidet, offenbar auf dem Weg zur Schlacht (19,11-16). Die Schilderung des Reiters erinnert an Züge der Berufungsvision: Augen wie Feuerflammen, ein scharfes Schwert geht aus seinem Munde. Aber nun trägt er viele Kronen und einen blutgetränkten Mantel. Vor allem fallen die verschiedenen Namen auf, die ihm gegeben werden: den eigentlichen, auf der Stirn geschriebenen, kennt nur er selbst – er ist also als Kryptogramm zu denken, dem Gottesnamen vergleichbar, der im Regelfall auch mit besonderen Zeichen geschrieben wurde und für den längst Umschreibungen üblich geworden waren, weil er nicht ausgesprochen werden durfte[91] –; weiter heißt er »zuverlässig und wahr«; »das Wort Gottes«; auf seinem ›Mantel‹ und ›Schenkel‹ steht: »König der Könige und Herr der Herren«. Wie immer die befremdliche Ortsangabe dieser Inschrift zu deuten sein mag[92], auch hier erweist sich die zunächst optisch so klare Vision bei näherem Zugriff als alle Anschauung sprengend und nur im Zusammenhang alttestamentlicher und jüdischer Tradition erfaßbar[93]. Daß es sich um den Messias handelt, obgleich dieser Name nirgends fällt, ergibt sich wieder nur aus den angezogenen Schriftstellen,

---

90 Die wichtigsten Materialsammlungen sind noch immer Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. von Hugo Gressmann. Tübingen 1926 (= Bousset-Gressmann), bes. S. 202–301, und (H.L. Strack) – Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-VI. München 1921/61 (= Str.-Bill.), hier III, S. 823–830 und IV, 2 S. 977–1212. Als Monographie sei genannt: Ulrich B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StNT 6). Gütersloh 1972.

91 In den ›Paralipomenae Jeremiae‹, einem Pseudepigraphon mit jüd. Grundstock, des 1./2. Jh., ruft Baruch im Gebet Gott an als »den großen Namen, den niemand kennen kann« (6,13 = p. 26 ed. R.A. Kraft – A.-E. Purintun. Missoula 1972). Zur Schreibung des Gottesnamens in hebräischen und griechischen Bibelhandschriften siehe Paul Kahle, The Cairo Geniza, 2nd ed. Oxford 1959, S. 162f.; 222 F. 224. Zum Gottesnamen bei Gottesboten vgl. Klaus Berger, Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel. In: NTS 17, 1970/71, S. 391–425, hier S. 414ff. Zum Gottesnamen im Judentum vgl. jetzt die knappe Übersicht bei Pnina Nave Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie. Darmstadt 1982, S. 28–32.

92 Vgl. dazu die Diskussion bei Kraft S. 250f.; er sieht im Hintergrund Jes 11,5.

93 Kraft verweist auf Jes 62,1-3. Dort ist aber vom Zion und von Jerusalem die Rede, dies wäre dann hier auf den Messias übertragen.

besonders Ps 2,9. Die Schlacht selbst beschreibt der Apokalyptiker gar nicht (19,17-21). Er hört einen Engelsruf, der Vögel auffordert, das Fleisch der Toten zu fressen – ein grausiges Gegenstück zum Hochzeitsmahl des Lammes –, er sieht das Tier mit seinem Heer, bereit zum Krieg mit dem Reiter, dann kommt der Ausgang: das Tier und sein Prophet werden in den Feuerpfuhl geworfen, der Anhang mit dem Schwert getötet. Die Vision vom Antichrist in Kapitel 13 scheint zu ihrem Abschluß gekommen zu sein. Aber auch dies ist mehr Bericht als Schau. Das nächste Gesicht fügt sich mit sachlicher Konsequenz an: auch der Drache selbst, der Teufel, der Satan, von dem in Kapitel 12 die Rede war, wird gefesselt und im Abgrund verschlossen, durch einen Engel, der vom Himmel herabsteigt (20,1-3). Damit ist die ganze höllische Trias ausgeschaltet, der Sieg Gottes vollendet. Die Kette der Einzelvisionen ist – wie gesagt – damit noch nicht abgeschlossen, auf die beiden zuletzt genannten Szenen ist auch zurückzukommen. Fassen wir zunächst das erste Bild ins Auge:

Traditionsgeschichtlich ist dies Gesicht anscheinend unproblematisch. Der Sieg Israels am Ende der Zeiten über alle Feinde Gottes ist fester Bestandteil der eschatologischen Erwartungen im Judentum seit der Makkabäerzeit. In Qumran ist in der ›Kriegsrolle‹ die genaue Schlachtordnung für diesen Krieg aufgezeichnet worden. »Am Tage, da die Kittäer fallen, gibt es Kampf und heftiges Gemetzel vor dem Gott Israels; denn dies ist der Tag, der von Ihm festgesetzt ward von jeher zum Vernichtungskrieg gegen die Söhne der Finsternis« (IQM 19f.). Auf ihren Feldzeichen stehen Parolen wie »Wahrheit Gottes«, »Gerechtigkeit Gottes«, »Ehre Gottes«, »Gericht Gottes« (IV 6). Dort, wo man auf den Messias aus dem Geschlechte Davids hoffte, ist er in der Regel der König der Endzeit nach dem Sieg über die Feinde Gottes, die er »mit dem Schwerte seines Mundes«[94] vertreiben und vernichten wird. Trotz einiger Besonderheiten fügt sich der Triumph des Reiters auf dem weißen Pferd, wie er hier geschildert wird, anscheinend mühelos ein; auch daß dieser Messias vom Himmel kommt, sprengt nicht den Rahmen.

Die Verlegenheit ergibt sich aus dem Gesamtbild der Johannesoffenbarung. Ihr Christussymbol war bisher das Lamm mit der Schächtwunde, der Gekreuzigte. Irenäus wird ausdrücklich die Berufungsvision, die Thronvision und unseren Text zusammenstellen und diesen Bericht einleiten: »und wiederum sagt er von diesem selben Lamm ...« (adv. haer. IV 20,11). Man wird die Spannung zwischen diesen unterschiedlichen Christusbildern aber nicht so lösen können, daß Offb 19,11-21 einer anderen Tradition zugeschoben wird. Das ist zwar einerseits unbestreitbar zutreffend, andererseits ist aber gerade die Vision des messianischen Reiters literarisch in das ganze Buch eingebunden und in vielfältiger Weise mit Elementen gemeinchristlicher Überlieferung verknüpft. Die Namen weisen ihn aus als den, durch den Gott selbst vollmächtig handelt. »Treu und wahrhaftig« ist letztlich Gott selbst, der zu seinen Verheißungen steht[95]; Christus ist es als der, von dem gilt: »auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das ›Ja‹, darum sprechen wir auch durch ihn das

94 Vgl. z.B. PsSal 17,24; IV. Esra 13,9 nach Jes 11,4 LXX. Als Materialsammlung ist auch hier auf Bousset-Gressmann (s. Anm. 90) zu verweisen, hier S. 213–230. Die Rollen vom Toten Meer sind am besten greifbar in: Die Texte von Qumran, hrsg. von Eduard Lohse. Darmstadt ^{2}1971, die Kriegsrolle hier S. 177–225.

95 Vgl. 3 Makk 2,11.

›Amen‹, Gott zu Lobe« (2 Kor 1,20). Paulus greift hier auf den Wortsinn von ›Amen‹ zurück, das zum selben hebräischen Wortstamm gehört wie ›treu‹ oder ›wahrhaftig‹[96]. Im Laodizea-Brief der Johannesoffenbarung stellt Christus sich dann selbst vor als der, »der ›Amen‹ heißt, der treue und wahrhaftige Zeuge«[97]. Auch »das Wort Gottes« heißt der Reiter, weil er die Verheißung und das Gericht des durch sein Wort handelnden Gottes wirkt; er führt nicht nur das Wort als ein Schwert in seinem Munde, er ist es selbst. Hier stoßen wir auf eine, die apokalyptische Wurzel des Logos-Prädikates für den Sohn im Johannesevangelium (Joh 1,1f.). Das Prädikat »König der Könige, Herr aller Herren« war schon 17,14 genannt worden, ausdrücklich auf das ›Lamm‹ bezogen; 1,5 hatte darauf angespielt. Über das König-Sein Christi meditiert Joh 18,33-37 in Aufnahme der Kreuzesinschrift; Jesus als den ›Herrn‹ beten alle Mächte nach dem schon vorpaulinischen Hymnus Phil 2,5-11 an. Die Zusammenstellung beider Prädikate und ihre Ausweitung durch die steigernden Genetive nimmt die Titulatur orientalischer Großkönige seit uralter Zeit auf und läßt zugleich eine alttestamentliche Gottesbezeichnung anklingen (Dtn 10,17; vgl. 2 Makk 13,4). ›Christus erhält den Ehrentitel Gottes im Judentum‹ (Bousset).

Diese massierte Zusammenstellung von Würdeprädikaten hat ihre Entsprechung nur in der Berufungsvision und den Schlußaussagen. Das Lamm und der messianische Krieger gehören für den Apokalyptiker offenbar zusammen. Das blutgetränkte Gewand des Reiters wird in der Tradition dem Sieger in der Schlacht zugekommen sein, dem »Keltertreter« nach Jes 63,1-6, auf den Offb 19,15 ausdrücklich anspielt: Es ist das Blut der Völker, welches das Gewand dieses vom alttestamentlichen Propheten geschauten Heilbringers rötet. Aber das muß für den nicht gleichfalls gelten, der aus dem Himmel herausreitet; jetzt ist die Assoziation unvermeidlich an das paradoxe Bild von denen, die ihre Kleider im Blute des Lammes ›weiß gemacht‹ haben (7,14; 22,14; vgl. Gen 49,11) und damit vor allem an den, der auch im Himmel das Mal der Kreuzigung an sich trägt. Daß der Gekreuzigte, das Lamm, auch der Löwe aus dem Stamme Juda ist (5,5f.), war schon in der Thronvision gesagt. Die Erlösung durch sein Opfer ist etwas anderes als die Niederschlagung der Feinde Gottes. Aber beides gehört für Johannes offenbar zusammen[98]; denn der Sieg des Christus ist eben nicht nur eine geistliche Wirklichkeit, sondern erzwingt auch eine Verwandlung der Welt, die Vernichtung des Satans, des Antichristen und seines Propheten als Heilstat, in der Christus das Werk Gottes

96 Vgl. dazu Jes 65,16; die LXX gibt hier die zweimal vorkommende Wendung »Gott der Getreue« mit »Gott der Wahrhaftige« wieder, eine andere alte griech. Übers. schreibt »... in Treue«, eine weitere – Symmachus – hat: »... Gott. Amen.« Der Abschnitt ist wegen seines eschatologischen Charakters wichtig, das gilt vor allem für Offb 21.

97 3,14; die Zusammenstellung der beiden griech. Adjektive kehrt noch 21,5 und 22,6 wieder in der Deutungsformel: »diese Worte sind zuverlässig und wahr«, die der Wendung »zuverlässig ist das Wort (und wert, angenommen zu werden)« in den Pastoralbriefen entspricht, 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8.

98 Insofern ist es nicht unsachgemäß, wenn mittelalterliche Darstellungen Christus als Keltertreter, den Leidenden, den Schmerzensmann zeigen. Schon die frühchristliche Auslegung von Gen 49,11, dem Jakobssegen über Juda, bezieht den Wein auf das erlösende Sterben Christi.

vollzieht. Die Schlacht braucht nicht mehr ausgemalt zu werden, aber ihr Ergebnis ist festgehalten.
Dies Ergebnis tritt wieder in einer Reihe von Einzelszenen heraus, die sich ohne Bruch an das Auftreten des messianischen Reiters anschließen; der Sturz des Tieres und seines Propheten in den Feuerpfuhl (19,20f.) und die Fesselung des Satans im Abgrund (20,1-3) sind schon genannt. Es folgt nach der positiven Seite die Schau des Tausendjährigen Reiches, in dem die Christus treu Gebliebenen mit ihm herrschen (4-6). Als Bericht, nicht als Schau, ist die Rückkehr des Satans angefügt und der Krieg mit Gog und Magog, nun wirklich der Endkampf (7-10). Dann kommt das Weltgericht, das die allgemeine Totenauferstehung voraussetzt (11-15). Das nächste Kapitel spricht von der neuen Welt, dem neuen Himmel, der neuen Erde und dem neuen Jerusalem.
Das eigentliche Verstehensproblem dieses Abschnittes der Johannesoffenbarung ist das ›Tausendjährige Reich‹ und damit die Aufgliederung der Endvollendung in zwei Etappen samt der damit verbundenen Unterscheidung zwischen der ersten Auferstehung (20,5f.) und dem zweiten Tod (20,6.14; 21,9; vgl. 2,11) – eine zweite Auferstehung wird nicht ausdrücklich genannt, es wäre die allgemeine Totenauferstehung zum Gericht, ebensowenig der erste Tod; es wäre der Tod, der über alle Menschen verhängt ist. Nun kennt auch die jüdische Apokalyptik bisweilen ein messianisches Zwischenreich, am deutlichsten im IV. Esra-Buch geschildert: »Mein Sohn, der Messias, wird sich mit denen offenbaren, die bei ihm sind, und wird die Übriggebliebenen« – nach den Katastrophen der Endzeit – »glücklich machen, vierhundert Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Lebensodem haben« (7,28f.; vgl. 12,32f.)[99]. Die Vorstellung ist schon älter (äth. Hen 93; 91,12-17), man leitet sie gern aus dem Bestreben ab, die mit der Messiasgestalt verbundene nationale Hoffnung und die universale Eschatologie miteinander auszugleichen. Jedenfalls hat dann die allgemeine Totenauferstehung nach dem messianischen Reich, vor dem Endgericht ihren Platz. Nachwirkungen dieser Konzeption finden wir auch sonst im Neuen Testament, etwa dort, wo das Reich des Menschensohns vom Reich Gottes unterschieden wird (Mt 13,61-63; vgl. 1 Kor 15,28). Die Johannesoffenbarung läßt sich hier zwar einfügen, aber sie steht doch nicht unmittelbar in der Tradition des messianischen Zwischenreiches, sondern zerdehnt eine ihr vorliegende Überlieferung, die den Sieg des Messias und das Endgericht miteinander verbanden: die Throne in 20,4 und der Thron in 20,11 gehören ursprünglich sicher zusammen; sie weisen auf Dan 7,9. Auch im Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31-46 ist vorausgesetzt, daß der Menschensohn auf seinem Thron samt seinen Engeln zusammengehört mit seinen ›geringen Brüdern‹; ihnen stehen die Weltvölker gegenüber, die an ihrem Verhalten gegenüber den Jüngern gemessen werden, auch wenn ihnen kein Thron gegeben ist. Die Johannesoffenbarung hält sich enger an Dan 7,9; der Richter auf dem Thron scheint Gott selber zu sein; die Rede vom ›Richten‹ von den Thronen in 20,4, auf denen doch die Platz genommen haben, die danach als Zeugen Christi geschildert werden, ist dagegen

99 Zitiert nach Josef Schreiner, Das 4. Buch Esra (JSHRZ V 4). Gütersloh 1981, S. 344; vgl. auch syr. Bar 30,1; das Material bei Bousset-Gressmann S. 286–288; vgl. Str.-Bill. III 823–827; ferner Ulrich B. Müller (s. Anm. 90).

jetzt vom Endgericht gelöst und merkwürdig beziehungslos geworden – spätere Exegeten werden mit der Deutung der Aussage Probleme haben. Die Sinnmitte des ›Tausendjährigen Reiches‹ ist statt dessen das Leben und Herrschen mit Christus (20,4). Hier kommt die alte Verheißung vom Sinai zum Ziel, Gottes heiliges Volk als ein »Königreich von Priestern« (Ex 19,6; vgl. auch Jes 61,6), wie es schon 1,6 und 5,10 ausgesprochen war: sie werden Könige sein auf der Erde. Das entspricht dem Herrenwort der Bergpredigt von den Sanftmütigen, die das Erdreich besitzen werden (Mt 5,5). Die Zeit dieser Erde aber ist begrenzt; die Apokalypse spricht von einem Jahrtausend nach dem Sieg des Messias über Gottes Feinde auf Erden. Auch danach ist die Christusgemeinschaft nicht aufgehoben; denn dieser Messias ist der Auferstandene, der den Tod schon überwunden hat; die Königswürde der Erlösten reicht in alle Ewigkeit (2,5). Doch ist die bleibende Christusgemeinschaft derer, die zu ihm gehören, eine Grundgewißheit christlicher Eschatologie, die dazu zwingt – wie schon früher angedeutet [100] – diese Gemeinschaft von der allgemeinen Totenauferstehung zum Gericht abzuheben. So überliefert es bereits Paulus (2 Thess 4,11-18; 1 Kor 15,23, vgl. 50-53). Diese Überzeugung steht wohl in Spannung zum Gedanken des allgemeinen Weltgerichtes auch über die Christen (Röm 14,10; vgl. 2 Kor 5,10). Aber wie immer Paulus zu verstehen sein mag, die Johannesoffenbarung folgt der Tradition, daß es Christusgemeinschaft gibt, die unverrückbar bleibt: »Selig ist der und heilig, der an der ersten Auferstehung teilhat. Über solche hat der zweite Tod keine Macht« (20,6; vgl. Joh 5,24). Entscheidend für den Seher ist diese bleibende Gültigkeit der Nachfolge, nicht eine abgrenzbare Zeitdauer. Aber er muß sie zeitlich beschreiben, analog zur älteren christlichen Apokalyptik, um die Abgrenzung vom allgemeinen Totengericht aussagen zu können[101]. Die tausend Jahre mögen aus Psalm 90,4 erschlossen worden sein, die Zahl begegnet auch in späteren jüdischen Texten[102]. Von einer tausendjährigen Periode oder Frist zu sprechen, war in der griechischen Antike nichts Ungewöhnliches; im apokalyptischen und rabbinischen Judentum verband sich diese Zahl mit einer Deutung des Weltalters in Analogie zur 7-Tage-Woche der Schöpfung. Dies Schema wird uns in der frühen Kirche wiederbegegnen[103]. Das siebente Jahrtausend ist dann der Weltensabbat. Von dieser künftigen Ruhe schreiben auch andere neutestamentliche Autoren[104]. Von diesen tausend Jahren ist dann die Bezeichnung ›Chiliasmus‹, auch ›Millennarismus‹ für eine bestimmte Form besonders frühchristlicher Eschatologie abgeleitet, die sich auf die Johannesoffenbarung berief und die uns gleichfalls noch beschäftigen wird. Soweit dazu das Ausmalen der künftigen Herrlichkeit in einer

---

100 S. 20

101 So mit Recht L. Goppelt, Theologie S. 524f.

102 Vgl. hierzu Otto Böcher, Das tausendjährige Reich. In: Kirche in Zeit und Endzeit, S. 133–143, das Material S. 136f.

103 Z.B. S. 76 u. 103; vgl. Jean Daniélou, La Typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif. In: Vig Chr 2, 1948, S. 1–16.

104 Vor allem der Hebräerbrief, bes. 4,1-11; Böcher a.a.O. S. 142 nimmt auf Grund von 9,8-15, vgl. 12,22-24 an, diese Sabbatruhe habe mit dem Tode Jesu begonnen; das müßte dann allein für den Himmel gelten, für das wandernde Gottesvolk steht sie ja noch aus. In diesen Zusammenhang stellt er dann auch Joh 5,17 und 9,4. Eine solche himmlische Sabbatruhe ist dann aber doch etwas anderes als Offb 20,1-7.

erneuerten Schöpfung gehört, fehlt allerdings gerade dieser Zug in unserem Buch völlig. Die Hoffnung des Apokalytikers richtet sich nicht auf das Tausendjährige Reich, sondern auf das neue Jerusalem, die neue Welt, die mehr ist als erneuerte Schöpfung.

Als Mitherrscher im messianischen Reich sind die genannt, die wegen des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen umgebracht wurden, in späterer Terminologie also die Märtyrer. Die Korrespondenz zwischen Mitleiden und Mitherrschen findet sich auch in einem Traditionsstück der Pastoralbriefe[105]. Aber es handelt sich doch um keine andere Gruppe als die, von der es 14,13 hieß: »Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an«, denn Christusgemeinschaft ist in dieser Welt zwischen Kreuz und Parusie eben Leidensgemeinschaft bis zum Sterben. Der Märtyrer ist der Prototyp des Christen wie der prophetische Wanderasket, auch wenn nicht alle Christen Propheten sind oder Blutzeugen werden.

Die Einfügung des Tausendjährigen Reiches hat aber nun auch bereits die vorangehenden Szenen vom Gericht am Antichristen, seinem Propheten und Satan selbst geprägt und zur Unterscheidung zwischen dem »Pfuhl von Feuer und Schwefel« als ewigem Strafort (19,20; 20,10)[106] und dem »Abgrund« geführt, in den der Satan zunächst gebunden (20,2f.) und daraus nach 1000 Jahren wieder freigelassen wird, um schließlich auch in den Feuerpfuhl geworfen zu werden (20,7-10). Die Bindung der Dämonen in der Tiefe ist ein altes, der Urzeit zugeordnetes apokalyptisches Motiv[107], hier ist es in die Endzeit übertragen. In diese letzte Epoche eines Ausbruchs satanischer Kraft – die eigentlich keine Eigenbedeutung hat, sondern nur das Tausendjährige Reich vom Endgericht abtrennen soll – ist auch das Traditionsstück von Gog und Magog eingeschoben, jener seit Ez 38-39 fest in der apokalyptischen Erwartung verankerte Einbruch wilder Völkerschaften aus dem Norden in das Hl. Land[108], der jüdischer wie christlicher Phantasie immer wieder zu neuen Identifikationen Anstöße gab[109]. Das Deutungskonzept der Johannesoffenbarung für das Weltgeschehen tritt klar heraus: Der Satan ist vom Himmel auf die Erde gestürzt (12,8) und verfolgt hier durch die zum Götzendienst verleitende Weltmacht, letztlich den Antichristen (13), die Kirche Gottes. Der Sieg des Messias wird ihm als Konsequenz auch den Wirkungsraum auf der Erde nehmen (20,1-3); seiner endgütligen Ausschaltung (20,7-10) folgt das Weltgericht samt dem Ende von Erde und Himmel. Wenn das Tausendjährige Reich als Einschub beiseitegelassen wird, gilt: Die Geschichte der Welt, solange es Geschichte gibt, ist bestimmt vom Streit zwischen Christus, dem Sieger, und dem Satan, der die Erde beherrscht. Aber am

---

105 2 Tim 2,11 ff. allerdings mit der Spitze: »Wenn wir untreu werden, bleibt jener (Christus) doch treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen«, die einen Vergebungswillen Christi aussagt, dem der Apokalyptiker Johannes widersprochen haben würde.

106 Hierzu Bousset-Gressmann S. 285f., Str.-Bill. III

107 Jub 5,10; 10,7.11; Hen 6-11 u.a.; vgl. auch 1. Petr 3,19.

108 Vgl. C.A. Keller, Art. »Gog und Magog« in RGG^3 II (1958), Sp. 1683f., zum Material Bousset-Gressmann S. 219; ferner für den Zusammenhang mit dem Alexanderroman A.R. Anderson, Alexander's Gate, Gog and Magog, and the inclosed Nations (The Medieval Academy of America). Cambridge, Mass. 1932.

109 Für ein bezeichnendes Beispiel späterer jüdischer apokalyptischer Magie aus chassidischer Zeit vgl. Martin Buber, Gog and Magog (1943), dt. 1948.

Ende wird der himmlische Sieg auch die Erde erfassen. Doch ist dies eine Überschreitung dessen, was unsere Erfahrung von Welt bestimmt.
Das Totengericht ist das Ende der Geschichte und der Welt (20,11-15). Denn – in der Bildsprache des letzten Buches der Bibel – vor dem Richter auf dem Thron werden Erde und Himmel fliehen. Die Johannesoffenbarung kennt und beschreibt grausige Katastrophen, aber keinen Weltuntergang. Kein geschaffenes Wesen, auch der Satan nicht, kann Gottes Schöpfung zunichte machen. Aber vor dem Angesicht des Schöpfers löst sie sich auf, verschwindet sie. Es bleiben die Menschen ohne Deckung, nur auf das Urteil Gottes angewiesen. Dazu müssen sie aus dem Totenreich entlassen werden (20,13). Doch auch das Urteil ist vorgegeben: es richtet sich nach den Werken, die jeder einzelne zu Lebzeiten getan hatte, wie sie in himmlischen Büchern eingetragen sind. Das ist ein alter und verbreiteter Topos der Apokalyptik, bildhafte Umschreibung der Lehre vom Gericht nach den Werken. Aber neben diesen Büchern ist ein anderes genannt: das Buch des Lebens (20,12.15; vgl. 21,27); es ist offenbar Chiffre der göttlichen Erwählung »seit Erschaffung der Welt« (13,8; 17,8). Wer in diesem Buch eingetragen ist, wird leben, alle anderen verderben. Die beiden mit diesen Büchern verbundenen Gedankengänge sind in dieser Vision vom Totengericht nicht miteinander ausgeglichen. Von Aussagen in anderen Zusammenhängen her kann man schließen: Die Erwählten bleiben vor der Verführung zur Idolatrie bewahrt (13,8; 17,8). Aber die einzelnen Szenen dieser Kapitel 19 und 20 sind überhaupt nicht so miteinander verknüpft, daß sich ein logischer Ablauf ergäbe. Der Seher ist noch nicht daran interessiert zu erklären, ob es nach 19,21 noch andere Menschen gibt als die mit Christus 1000 Jahre Lebenden und Herrschenden. Gottfeindliche Völkermächte nach 20,8 »wie Sand am Meer« könnten jedenfalls eigentlich nicht mehr vorhanden sein. In der Gerichtsvision wird nicht ausgesprochen, ob auch die Christen betroffen sind oder nicht. An sich sollte man erwarten, daß Christus der Weltenrichter ist, aber der auf dem Throne Sitzende wird überhaupt nicht näher bestimmt. Alles Interesse des Sehers haftet am Schicksal derer, die im Buch des Lebens stehen – von den anderen wird nur gesagt, daß sie ins Verderben fahren. Eben deshalb kann die Gerichtsszene selbst blaß, unanschaulich bleiben. Aber sie hat eine unentbehrliche Aufgabe, eben weil sie das Ende der Geschichte markiert.

l) Das neue Jerusalem und der Abschluß des Buches (21–22)

So tief der Bruch zwischen der Welt der ersten Schöpfung und dem Neuen nach dem Gericht ist, der Seher beschreibt das Kommende mit derselben stereotypen Wendung als Vision, die ihm zuteil wird: »Ich sah« (21,1-22,5). ›Himmel, Erde und Meer‹ waren der alte Kosmos (21,1), aber auch die neue Schöpfung umfaßt ›Himmel und Erde‹ – das Meer, die ›Tiefe‹ ist bereits im Bericht der Genesis (Gen 1,1f.) Hinweis auf die drohenden Chaosmächte, von ihm ist nicht mehr die Rede. Der Seher behält seinen Standort auf der Erde, später auf einen Berg entrückt (21,10). Der letzte Grund solcher erstaunlichen Kontinuität ist die Identität Gottes: wie die überwundene Geschichte der apokalyptischen Wehen geht auch das Neue vom Gottesthron aus; Er macht nun alle seine Verheißungen wahr. Gerade so läßt sich aber das Neue präzise beschreiben: Gott nimmt Wohnung unter den Menschen,

sein Thron ist nicht mehr in einem fernen Jenseits (21,3). Was in der Wüstenwanderung Israels aufschien, Gottes Gegenwart im Zelt der Offenbarung oder Begegnung (vgl. bes. Lev 26,11 f.), das wird nun bleibende Wirklichkeit. Kontinuität zeigt sich auch darin, daß der himmlische Führer, der Johannes auf den Berg entrückt, ausdrücklich als einer der sieben Engel identifiziert wird, »die die sieben Schalen mit den sieben letzten Plagen getragen hatten« (21,9). Geschildert wird diese neue Welt in zwei Bildgruppen: als das neue Jerusalem (21,9-27) und als der Strom des Lebens (22,1-2). Die Mitte der Stadt ist der Thron Gottes und des Lammes (21,22 f.; 22,3), von ihm geht der Strom des Lebens aus (22,1).

Diese Darstellung ist eingeleitet durch einen knappen Visionsbericht (21,1 f.) und wird umrahmt von Deuteworten vom Gottesthron her (21,3-8; 22,3-5). Diese Worte fassen noch einmal das Ziel der Verheißungen Gottes zusammen, sie nehmen die Selbstprädikation Christi am Anfang (21,6 vgl. 1,8) und das Thema der Siegersprüche in den Sendschreiben auf: Von denen, die an dieser Zukunft teilhaben, gilt, daß sie Könige sind (22,5), ›Sohn Gottes‹ unter ausdrücklichem Zitieren der alten Natans-Prophetie an David (2. Sam 7,14), also doch Thronerben Gottes mit Christus (vgl. dazu 2,26; 3,21). Sie tragen den Namen des neuen Jerusalem (21,2.10 vgl. 2,17; 3,12), letztlich ist das der verborgene Gottesname (3,5.12). Sie haben den Tod überwunden (21,8 vgl. 2,11; 3,5), sie trinken vom Wasser des Lebens und essen vom Baum des Lebens (22,2.14.19 vgl. 2,7.13). Wie bei den Sendschreiben der Akzent auf der Scheidung von der Idolatrie lag, so ist auch hier an das Ende der Umschreibungen der künftigen Vollendung noch einmal angefügt: »Feige, ungläubige und verabscheuungswürdige Menschen, Mörder und Unzüchtige, Zauberer und Götzendiener und alle Lügner, deren Los wird der Pfuhl sein, der mit Feuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod« (21,8). Die Auflistung läßt Anklänge an den Dekalog erkennen[110] – noch einmal wird daran deutlich, daß es der eine Gott ist, der die alte und die neue Welt verbindet.

Die beiden Bildgruppen wurzeln in der alten Prophetie, vor allem dem Ezechiel-Buch. Das neue Jerusalem greift auf die Schilderung der künftigen Gottesstadt zruück (Ez 40-48), der Strom des Lebens entspricht dem Fluß, der vom Tempel ausgeht und die Wüste, ja das Tote Meer fruchtbar macht (Ez 47).

Wie Ezechiel wird Johannes auf einen ›sehr großen‹ bzw. ›großen und hohen‹ Berg geführt, um die Stadt zu schauen (21,1o vgl. Ez 40,2); die Stadt wird vermessen (21,15 vgl. Ez 40,3-5), sie hat Mauern und Tore. Gerade dieser unverkennbare Rückbezug macht aber die Unterschiede deutlich: Bereits die Beschreibung der nach dem Exil neu zu bauenden Stadt verbindet die Erinnerung an den salomonischen Tempel mit Idealvorstellungen, die sich in die vorgegebene Geographie nicht ohne weiteres einfügen[111]. Aber das neue Jerusalem fährt vom Himmel herab (21,2.10), es ist – in apokalyptischer Vorstellung – eine vor Gott bereits heute

110 Kraft verweist für die Verknüpfung von Gnadenzusage und Bußruf auf Jes 55, ich bin eher geneigt hier eine liturgischer Praxis entsprechende Scheidungsformel zu sehen; vgl. Anm. 121 und 123.

111 Vgl. hierzu Hartmut Gese, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht (BHT 25). Tübingen 1957, und die Kommentare z. St.

präexistente Wirklichkeit, also auch von Gott gebaut; seine Maße sprengen jede Vorstellung: Länge, Breite und Höhe von 12000 Stadien würden einen riesigen Kubus von etwa 2400 km Kantenmaß ergeben. Wie immer man diese Angabe zu entschlüsseln versucht, diese Stadt hat keine irdischen Dimensionen mehr[112].. die Mauerhöhe von 72m wirkt demgegenüber fast bescheiden. Übersteigerung ins Unfaßbare ist auch die Materialangabe für die Stadt und ihre große Straße, reines Gold, durchscheinend wie reines Glas (21,18.21). Aber natürlich haben diese Zahlen – 12000 Stadien, 144 Ellen, 12 Tore – und die ganze Beschreibung symbolische Bedeutung; darauf ist zurückzukommen. Ezechiel sah den Tempel der Zukunft, wie es der Realität bis 70 oder 132 n. Chr. entsprach, als den Mittelpunkt der Stadt Jerusalem, sein Blick reicht darüber hinaus auf das ganze heilige, den 12 Stämmen zugeteilte Land. Der Apokalyptiker spricht von keinem heiligen Land und kennt keinen gesonderten Tempel mehr: in der Mitte der heiligen Stadt steht der Gottesthron, Gott selbst wohnt bei den Menschen. Die Zerstörung Jerusalems und der Brand des Tempels 70 n. Chr. markieren für ihn offenbar das Ende jedes Opferkultes im traditionellen Sinne. Der himmlische Altar (6,9; 8,3.5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,1) mag nun seinen Platz auch in der Gottesstadt haben, obgleich das nicht gesagt wird. Aber daß die Erlösten Gott und dem Lamm als ›Knechte‹ dienen (22,3), als Priester und Könige, schließt keine Brandopfer mehr ein – letztlich doch wohl, weil der Gekreuzigte auf dem Thron das einzige gültige, bleibende Opfer ist[113]. Die Differenz zum Tempel- und Verfassungsentwurf des Ezechiel ist eklatant; es gibt keinen gesonderten Priesterstand und keinen Fürsten.

Die Symbolik der Gottesstadt ist auf der 12-Zahl aufgebaut: Die 12 Tore tragen die Namen der 12 Stämme Israels (21,12), auf den 12 Grundsteinen der Stadtmauer stehen die Namen ›der 12 Apostel des Lammes‹ (21,14). Bei der Mauer sind 12 Edelsteine verarbeitet, die gewiß auf vielfältige Bedeutungszusammenhänge weisen[114], vor allen aber doch dieselben Steine aufzählen, die für den Brustschild des Hohenpriesters vorgeschrieben sind (Ex 28,15-21; 39,8-14) und dort auf die 12 Stämme verweisen. Diese Stadt ist also selbst Zeichen des wahren Gottesvolkes, der einen Kirche des Alten und Neuen Testamentes, des wahren Israel. Ja, sie ist geradezu mit ihm identisch, denn am Anfang heißt es, daß dies Jerusalem vom Himmel herabfährt »bereit wie eine Braut geschmückt für ihren Mann« (21,2). Diese Terminologie wird am Ende des Buches, 22,17 wiederkehren; die Braut, die sich für ihren Mann schmückt, ist die auf Erden der Parusie Christi entgegenwartende Kirche. Im Rahmen der Visionsschilderung ist das traditionelle Bild geradezu auf den Kopf gestellt, alle Anschaulichkeit wird aufgesprengt. Aber sachlich ist eine

---

112 Für die Größenangaben und Deutungsversuche vgl. die Kommentare z. St.

113 Das wird nirgends gesagt, aber die Nähe der Offb zum Hebräerbrief macht es doch wohl möglich, so zu schließen.

114 Otto Böcher, Die Bedeutung der Edelsteine in Offb 21 (1979). Jetzt in: Kirche in Zeit und Endzeit, S. 144–156; er zählt auf: Edelsteine als Schmuck des hohepriesterlichen Brustschilds, – als Symbole der zwölf Stämme, – der zwölf Tierkreiszeichen, – als Reinheit schenkendes und Dämonen abwehrendes Amulett, – als Bausteine der neuen Gottesstadt (S. 152).

Brücke geschlagen zu dem großen Zeichen am Himmel, der Sonnenfrau, die einen Kranz von zwölf Sternen um ihr Haupt trägt (12,1)[115].

Zur jüdischen Endzeithoffnung gehörte die Völkerwallfahrt nach Jerusalem, Zeichen der neuen Herrschaftsordnung und dafür, daß Israel die Verehrung des einen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Völkerwelt vermittelt[116]. Diese Tradition lebt darin fort, daß es auch von dieser Gottesstadt heißt, daß ihr Pracht und Kostbarkeiten der Völker der Erde oder ihrer Könige gebracht werden (21,24ff.); andererseits dienen die Blätter der Bäume am Fruchtbarkeit schenkenden Strom ›der Heilung der Völker‹ (22,2). Im Rahmen des Gesamtaufrisses der Johannesoffenbarung, nach dem Totengericht und der endzeitlichen und endgültigen Scheidung, sind diese Bemerkungen eigentlich sinnlos geworden[117]. Die Traditionsgebundenheit der Bildsprache zeigt sich auch in dem kurzen Abschnitt über den Lebensstrom von Gottesthron, an dessen Ufer Bäume des Lebens stehen, die 12mal im Jahr Früchte tragen (22,1f.). Das ist – wie gesagt – Aufnahme von Ez 47[118], zugleich erscheint das neue Jerusalem damit als Erneuerung des Paradieses; einen Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, an dem der Mensch sich verführen ließ, gibt es nicht mehr; statt des einen Lebensbaumes (Gen 2,9) stehen jetzt viele, vielleicht sind damit alle Bäume dieser Stadt gemeint. Daß die wunderbare Fruchtbarkeit eine spezifisch christliche Sinnspitze haben könnte, wird nicht erkennbar. Wenn Ignatius von Antiochien nur etwa eineinhalb Jahrzehnte später das eucharistische Brot »Arznei der Unsterblichkeit, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar« (Eph 20,2) nennt, vielleicht aus einem vorgegebenen (liturgischen?) Text zitierend, dann könnte dies Aufnahme von Ez 47,12 in hellenistischer Sprache sein, an die Johannesoffenbarung konnte der Bischof Syriens dafür nicht anknüpfen.

Auch die abschließende Vision des letzten Buches des Neuen Testamentes ist also traditionsgeschichtlich, vielleicht auch literarisch, ein kompliziertes Gebilde[119]. Die Symbolik ist nicht ohne weiteres ›anschaulich‹, sondern bedarf der theologischen Interpretation. Deutlich tritt aber heraus, daß die Erfüllung aller Verheißungen

---

115 Darauf weist Böcher a.a.O. S. 151f hin.

116 Bousset-Gressmann S. 234f.; ein wesentlich gefüllteres Bild ergibt sich bei Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart (1956) ²1959.

117 Die VV. 24f. und 27 stehen sogar in einem gewissen Widerspruch zueinander, denn im Buch des Lebens zu stehen heißt doch, Bürger der Gottestadt zu sein; offen sind ihre Tore aber doch nicht für die Bürger, die außerhalb spazieren wollen, sondern für die Völker draußen.

118 47,12 heißt es bereits von den Bäumen zu beiden Seiten des Stroms: »Sie werden alle Monate neue Früchte bringen; denn ihr Wasser fließt aus dem Heiligtum. Ihre Früchte werden zur Speise dienen und ihre Blätter zur Arznei«. Die Spezifizierung ›Arznei für die Völker‹ in Offb 22,2 dürfte bereits vorgegeben sein: für die Einwohner der Gottesstadt gibt es keine Krankheit mehr, der Arznei bedürfen nur die Völker als Beisassen.

119 Kraft sieht in 21,1-8 einen ursprünglichen Buchschluß. Tatsächlich entsprechen sich die Abschnitte 21,5-8 und 22,10-15. 21,9-27 wäre dann eine breitere Entfaltung des in 21,1f. genannten, aber nicht geschilderten Gesichtes. Das wäre dann vielleicht ein Hinweis auf die Arbeitsweise des Verfassers.

Gottes eben dieses Neue Jerusalem ist, nicht das zuvor genannte Tausendjährige Reich[120]. Die Gottesstadt korrespondiert dem neuen Himmel und der neuen Erde, sie setzt das Ende der Geschichte voraus; aber sie ist neue Schöpfung und die Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes ist die des ›Pantokrator‹, des Allmächtigen, dem der Lobpreis seiner Geschöpfe gilt[121].
Den Abschluß des ganzen Buches (22,6-21) bilden Einzelsprüche, zunächst eines nicht Genannten, den man mit dem Sprecher der Deuteworte am Ende der Vision identifizieren kann (22,5), der sich dann als Engel herausstellt (22,6-10). Es folgen Sätze, die den Auferstandenen als Sprecher haben (22,11f. 16; vielleicht der ganze Abschnitt 11-16); schließlich wird dazwischen und am Ende die Stimme des Sehers selbst laut (22,8.18-20). Formgeschichtlich wird man in ihnen prophetische Orakel sehen können, wie sie auch sonst für frühchristliche Prophetie belegt sind[122]; dem fügen sich die ›Ich‹-Worte ein, der erhöhte Christus spricht durch seine Boten. Diese Einzelworte sind aber so angeordnet, daß einerseits durch den Schlußgruß (21) die ganze Schrift als Brief erscheint; die Bestätigung der Gültigkeit der Prophetie (18-19) ist geradezu eine Wendung, die man als Kanonisierungsformel bezeichnen könnte. Andererseits wird ein liturgisches Schema erkennbar, das dieses Buch in den Gottesdienst einordnet[123]. Der Schlußdialog: »Es sagt, der dies bezeugt: ja, ich komme bald. – Amen, komm Herr Jesu« (20) endet mit einer Akklamation, die griechische Wiedergabe des *maranatha*-Rufes ist, den auch Paulus kennt (1 Kor 16,22), und der in der Didache die Abendmahlsliturgie beschließt (10,6)[124]. Dem dort erkennbaren Aufriß entsprechen auch die Scheidungsformeln der Apokalypse: »Draußen sind die ›Hunde‹ und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und mit ihr umgehen« (22,15, vgl. 21,6-8)[125]. Das ist insofern ein sachgemäßer Abschluß des Buches, als eben die Eucharistie Sammlung des wahren Gottesvolkes ist, Vorwegnahme der

---

120 Weitere, hier nicht aufgelistete Anklänge an alttestamentliche Prophetien, bes. Jes 60, würden das bestätigen.

121 Zu diesem Würdeprädikat, das 1,8 zuerst begegnet und die ganze Offb durchzieht (4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15) – es kann als griech. Wiedergabe der alttestamentlichen Gottesbezeichnung »Herr der Heerscharen«, Gott Zebaoth gelten – vgl. David L. Holland, *Παντοκράτωρ* in New Testament and Creed. In: Studia Evangelica VI (TU 112). Berlin 1973, S. 256–266.

122 Vgl. Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen (^{2}1931) ^{9}1979, S. 119–138; aus späterer Zeit sind besonders die montanistischen Prophetensprüche zum Vergleich heranzuziehen, vgl. S. 70

123 Hierauf hat Günther Bornkamm hingewiesen, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie (1950). In: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (BEvTh 16). München (1952) ^{5}1966, S. 123–132.

124 Zur Deutung dieser umstrittenen Stelle vgl. meinen Art. »Abendmahlsfeier I« in TRE 1 (1977), S. 229–278, hier S. 232f.

125 Vgl. Did 9,5: »Keiner esse oder trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn. Denn hierzu hat der Herr gesagt: Gebt nicht das Heilige den Hunden« (vgl. Mt 7,6); ferner 10,6: »Wenn einer heilig ist, trete er hinzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße. Maranatha. Amen«. Die Gegenüberstellung von Kommunionsempfang zum Leben und zum Gericht bleibt für die syr. Tradition charakteristisch. Gerade in dieser Hinsicht entsprechen sich 21,6-8 und 22,11-15.

endzeitlichen Scheidung. Daß dies Gericht bereits heute beginnt, ist die Botschaft der ganzen Johannesoffenbarung. Die Selbstprädikationen Jesu (17.13.16) schließen das Ende mit dem Anfang des Buches zusammen; die Bestätigung der Prophetie des Johannes (8.10.18f.) ist auch Bestätigung der Berufungsvision. Sie gilt der Gegenwart, deshalb darf das Buch nicht für eine ferne Zukunft versiegelt werden (10). Der Verheißung des Kommens Christi entspricht der Ruf der Kirche auf Erden, des prophetischen Geistes und der Braut: ›komm‹ (17).

5. Die Bildsprache der Offenbarung

a) Literarische Einheit

Für eine frühere Phase der Forschungsgeschichte war es wichtig, die Frage der Erlebnisechtheit der Johannesoffenbarung zu klären[126]. Je mehr erkannt wurde, daß die Visionsbeschreibungen ein Stück Literatur und traditionsgeschichtlich zu deuten sind, desto stärker beobachtete man Brüche in der Darstellung, die zur Unterscheidung zwischen Vorlage und Bearbeitung oder älterem Traditionsmaterial und seiner Verwendung durch den Apokalyptiker zwingen. Diese Einsichten dürfen aber nicht den Blick für die Zielstrebigkeit des Planes der Johannesoffenbarung und die Geschlossenheit der Gesamtkonzeption verstellen. Der Überblick über den Aufbau des Buches hat versucht, die Leitlinien dieser Konzeption herauszustellen, dies braucht nicht wiederholt zu werden. Dagegen ist es gerade für die Geschichte der Auslegung dieser Apokalypse wichtig zu unterstreichen, daß Wahrheit und Gültigkeit solcher Prophetie ihr Kriterium eben nicht in einer postulierten oder bestrittenen ›Erlebnisechtheit‹ haben. Biblische Prophetie gibt es nicht ohne das Widerfahrnis der Gottesbegegnung als Berufung und Sendung. Solches Widerfahrnis ist an sich natürlich auch als Erlebnis beschreibbar, es wird Visionen und Auditionen einschließen. Aber es ist der feste Stil apokalyptischer Prophetie, nicht ›Erlebnisse‹ niederzuschreiben, sondern die Einsicht in den Heilsplan Gottes in spezifischen Bildchiffren zu entfalten. Diese Methode fordert eine ihr angemessene Weise der Auslegung.
Die Einheit der Johannesoffenbarung ist insofern nicht primär literarisch beschreibbar; sie wird deshalb weder durch den Nachweis aufgehoben, daß gelegentlich die ursprüngliche Eigenprägung des aufgenommenen Materials noch erkennbar bleibt[127], noch durch begründete Vermutungen über Änderungen in der Planung bei der Abfassung des Buches[128]. Sie läßt sich auch nicht ohne Überzeichnung als festes Formschema herausstellen[129]. Letztlich liegt sie in einer bestimmten Um-

126 Ich nehme damit den Titel einer Arbeit von Carl Schneider auf: Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes. Leipzig 1931.
127 Dies hat bes. W. Bousset in seinem Kommentar herausgearbeitet, vgl. Anm. 18.
128 Die wichtigsten in diese Richtung gehenden Hypothesen Krafts sind zuvor jeweils vermerkt.
129 E. Lohmeyer (s. Anm. 18) hat ein das ganze Buch durchziehendes Siebener-Schema herauszuarbeiten versucht.

prägung und Neuprägung der apokalyptischen Tradition von der Gewißheit her, daß in Auferstehung und Erhöhung des gekreuzigten Christus alle gültigen Zukunftentscheidungen für die Schöpfung bereits gefallen sind und alle Geschichte bis zur Vollendung vom Kampf zwischen dieser Wahrheit und der verführerischen Vergötzung von nur vorübergehend noch mächtigen Gewalten bestimmt ist. Die Treue zu Christus hat die Verheißung der Bewahrung und Vollendung, die Idiolatrie wird am Ende als Treulosigkeit und Lügendienst enthüllt werden. Diese Botschaft und die Weise, in der sie mit den Stilmitteln der Apokalyptik ausgerichtet wird, weist auf eine historische Gestalt zurück, auch wenn wir sonst kaum etwas von ihm, dem Propheten Johannes, wissen.

b) Bildsprache

Damit läßt sich auch die Frage nach der Funktion der Bilder besser klären. Für alle Apokalyptik im Bereich der alttestamentlich-jüdischen Geschichte weisen Bilder in Träumen oder Visionen auf verborgene Wahrheit. Sie ist verborgen, weil sie zukünftig ist. Aber für die Johannesoffenbarung geht es nicht mehr um eine noch ausstehende Zukunft, sondern um die Verborgenheit des schon heute gültigen Sieges des Gekreuzigten, die auf Glauben und Treue zielt. Damit erhält aber alle Geschichte, weil es in ihr heute um diesen Streit zwischen Christus und den Seinen einerseits, dem Antichristen und seinem Volke andererseits geht, einen Streit, hinter dem letztlich der Widerspruch des Satans gegen seinen Schöpfer steht, eine Tiefendimension, die nur noch in Bildern aussagbar ist. Im Johannesevangelium gibt es einen Gegensatz zwischen der verhüllenden Rede in ›Gleichnissen‹ und der offenen Verkündigung für die Jünger, in denen der Geist Gottes wirkt (Joh 16,25-33). Aber auch dort bleiben Glauben wie Einsicht der Jünger ambivalent und angefochten. Der Apokalyptiker hätte wohl keine Möglichkeit gesehen, die Rede in Bildern durch unverschlüsselte Direktheit zu überbieten, weil der Geist der Prophetie in die Geheimnisse Gottes hineinführt, die Wahrheit Gottes aber nicht ihrer Verborgenheit entkleidet, das kann nur Christus selbst, nicht als Deuter, sondern als Herr der Zukunft und damit der Geschichte.

c) Stellung im Kanon

Die Johannesoffenbarung ist ein Dokument des Streites auch im Sinne innerchristlicher Auseinandersetzungen. Gegen die Überzeugung, daß die jeweils erfahrbaren Scheidungen bereits unverrückbare Vorausnahme des künftigen Weltgerichtes sind, hat der unbekannte Paulusschüler, dem wir die Pastoralbriefe verdanken, die Rechtfertigungslehre des Völkerapostels ins Feld geführt: Auch wir gehörten zur vom Haß gekennzeichneten Welt der Sünde, Gott hat uns durch Seine Barmherzigkeit gerettet, nicht aufgrund unserer guten Werke (Tit 3,3-7, vgl. 2,11-14); Gott will, daß alle Menschen gerettet werden, Christus hat sich für alle geopfert (1 Tim 2,3-7). Deshalb gibt es keine Grenzen der Fürbitte, auch die Kaiser sind eingeschlossen (1 Tim 2,1f.). Jüngerschaft ist Leiden (2 Tim 2,8-13; 3.12), aber die Geschichte zwischen Kreuz und Parusie ist primär die Geschichte des Wortes, das Menschen

zu je seiner Zeit trifft (Tit 1,1-4), deshalb ist sie Geschichte der Bewahrung des apostolischen Evangeliums und der Mission[130].
Der Unterschied ist mit diesen Sätzen nur verknappt dargestellt, aber unbestreitbar gehören der Apokalyptiker Johannes und der Apostelschüler verschiedenen Traditionen an; zu den ›12 Aposteln des Lammes‹, deren Namen in die Grundsteine der Mauer des neuen Jerusalems geschrieben sind (21,14), rechnet Johannes sicher Paulus nicht. Man kann dies auf die Differenz zwischen judenchristlicher Tradition und paulinischem Heidenchristentum zurückführen. Aber es geht doch längst nicht mehr um die Frage, ob auch Heiden zum Gottesvolk gehören können. Die eine Kirche aus Juden und Heiden bejaht Johannes nicht weniger als Paulus[131]. Es geht jetzt um tiefe Unterschiede im Verständnis dessen, was es heißt, Christ in einer nichtchristlichen Welt zu sein. Beide Positionen beriefen sich auf den Gekreuzigten als den Erhöhten, beide legen das Christusbekenntnis aus. Offenbar konnte die frühe Kirche auch beide Theologien zusammensehen, jedenfalls stehen die Pastoralbriefe unter den paulinischen Episteln im Kanon des Neuen Testamentes neben der Johannesoffenbarung. Die Spannung ist gewiß nicht ohne weiteres in einem neuen theologischen Entwurf aufzuheben, der beide Positionen überhöht. Sie ist wohl selbst ein Ausdruck der Ambivalenz der Geschichte, die der Seher der Apokalypse so deutlich herausstellt. Die Geschichte der Auslegung des letzten Buches der Bibel ist immer wieder auch von dem Bemühen bestimmt, in die Einsichten des Propheten Johannes die Botschaft des Apostels Paulus miteinzubringen.

130 Diese – hier nur angedeutete – Sicht habe ich in dem in Anm. 28 genannten Aufsatz ausführlicher dargestellt.
131 Das zeigt sich bes. deutlich in den Hymnen, etwa 5,9f., vgl. 7,9f. u.a.

III. Die Apokalypse in der christlichen Frühzeit

1. Frühchristliche Apokalyptik und die Johannesoffenbarung

Wie die Johannesoffenbarung selbst in den Rahmen der frühchristlichen Apokalyptik hineingehört, so ist auch ihr Verständnis in den ersten Jahrhunderten nicht scharf gegenüber der fortgehenden Geschichte dieser theologischen Tradition abzugrenzen. Die Prophetie verwendet weiter apokalyptische Motive; im Bereich der palästinensisch-syrischen Überlieferung bestimmt die apokalyptische Denk- und Anschauungsform die Möglichkeiten christlicher Theologie. Der Seher schaut oder der Lehrer beschreibt den erhöhten Christus, nun oft zusammen mit dem Heiligen Geist, als übergroße engelgleiche Gestalt oder Gestalten vor dem Gottesthron. Bei dem Propheten Elchasai (um 100) oder in der apokryphen »Himmelfahrt des Jesaja« (2. Jh.) ist dies Weiterführung des alttestamentlichen Motives der zwei Cheruben oder Seraphen bei der Bundeslade, dem Gottesthron[132]; das gleiche Thema hatte die Johannesoffenbarung (4-5) in anderer Weise aufgegriffen. Der wiederkommende Christus und der als endzeitliche Realität erfahrene Heilige Geist können so chiffrenhaft in die Throngemeinschaft mit Gott hineingenommen werden, ohne daß die Einheit Gottes zum Problem wird. Damit wird die Gültigkeit des Gebetes durch den Sohn und durch den Geist oder im Geist begreifbar[133] und zugleich gibt diese himmlische Wirklichkeit Gewißheit der für den Glauben heilvollen Zukunft, individuell durch die Schau der im Himmel bereitstehenden Herrlichkeitsattribute, bisweilen auch die neue Welt nach dem Gericht. Wie in der vorchristlichen Apokalyptik können aber auch die Wunder des Kosmos, das künftige Gericht und die Vollendung der Gerechten thematisiert werden – so in dem vermutlich christlichen 2. (slaw.) Henochbuch[134]. In der Regel geht es aber um die Offenbarung der Herrlichkeit Christi, verbunden mit Schilderungen der Strafen

---

132 Die Frgm. des Buches des Elchasai sind deutsch gesammelt in Hennecke-Schneemelcher II, S. 529–532; hier geht es um Frgm. 1 bei Hippolyt, ref. 9,13,1-3 und 2 bei Epiphanius, haer. 30,17,7, dort auch Lit. Allerdings wissen wir über die Elchasaiten heute mehr durch einen Kölner Kodex, der die Biographie Manis erzählt und berichtet, daß sein Vater zu dieser Sekte gehört habe, vgl. A. Henrichs-L. Koenen in Zs. f. Papyrologie und Epigraphik 5, 1970, S. 97–216; 19, 1975, S. 1–85; 32, 1978, S. 87–199. Auch die »Himmelfahrt des Jesaja« findet sich deutsch bei Hennecke-Schneemelcher II, S. 454–468, hier geht es um 9,27-36. Zu dieser Schrift vgl. jetzt die Anm. 15 genannte Lit. Ich bin diesen Traditionen früher in meinem Anm. 55 genannten Buch nachgegangen.

133 Weil der Sohn – evtl. auch der Geist – Gebetsmittler sind. Vgl. dazu mein Referat: Der Hl. Geist in der Geschichte (Anm. 20).

134 Das ist die These von A. Vaillant, Le Livre des secrets d'Hénoch, texte slave et trad. française. Paris 1952; vgl. Albert-Marie Denis, Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament. Leiden 1970, S. 28f. (andere Hypothesen).

für die Sünder. Übereinstimmungen mit der Thematik der Johannesoffenbarung sind nur partiell, nirgends sonst ist die Geschlossenheit dieses Buches erreicht, das gilt etwa auch für die pseudonyme Petrusapokalypse aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts[135]. Wie nahe sich die Sprache und die Traditionen aber doch sind, zeigt etwa das sog. V. Esrabuch: »Erhebt euch und steht und seht die Zahl der Versiegelten beim Mahl des Herrn. Diejenigen, welche sich vom Schatten der Welt abgewandt haben, haben glänzende Gewänder vom Herrn empfangen. Empfange, Zion, deine Zahl und umschließe deine Weißgekleideten, die das Gesetz des Herrn erfüllt haben. Die Zahl deiner Kinder, die du erwünschtest, ist voll, erbitte das Reich des Herrn, daß dein Volk geheiligt werde, welches berufen ist von Anfang an. Ich Esra, sah auf dem Berge Zion eine große Schar, die ich nicht zählen konnte, und alle lobten den Herrn mit Gesängen« (2,38-42)[136]. Das theologische Thema ist hier die Kirche als das neue Gottesvolk, das an die Stelle des alten Israel getreten ist[137], die Differenz zur Johannesoffenbarung ist unverkennbar[138]. Aber auch solche Texte haben ihren Niederschlag in Ost und West selbst in der Liturgie gefunden[139].
Ein neues Thema apokalyptischer Prophetie eröffnet der um 135 in Rom verfaßte »Hirt des Hermas«; er verkündigt eine letzte Umkehrmöglichkeit vor dem Gericht für im Glauben oder im Gehorsam schwankend gewordene Christen, ruft also zu einer neuen Buße nach der Taufe[140]. Die neue phrygische Prophetie in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, der Montanismus, greift unverkennbar auf johanneische Tradition zurück, vor allem darin, daß Montanus sich offenbar als den im Evangelium verheißenen Parakleten verstanden hat. Die Parusie Christi und der Beginn des Reiches der Endzeit ist in der Erwartung dieser Gruppe aber lokalisiert, doch nicht in Jerusalem, sondern Pepuza, einem kleinen Städtchen in Kleinasien[141]. Damit stehen wir bereits beim Chiliasmus, einem der beiden wichtigen Themen im Umgang mit apokalyptischer Tradition im 2. Jahrhundert, das auch für das Verständnis der Johannesoffenbarung selbst Bedeutung hat.

---

135 Dt. Übers. des nur äthiopisch erhaltenen Textes bei Hennecke-Schneemelcher II, S. 472–483.

136 Hennecke-Schneemelcher II, S. 488–493, hier S. 492.

137 Vgl. dazu die Monographie von Albrecht Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. Gütersloh 1950.

138 In einer anderen apokryphen Schrift des 2. Jh., der »Epistula apostolorum«, die viel apokalyptisches Material enthält, wird auch das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25) ausgelegt. Die Jünger fragen dazu den sie belehrenden Christus: »Herr, und diese ihre klugen Schwestern nun, die drinnen im Hause des Bräutigams, öffnen sie ihnen nicht und sind sie ihretwegen nicht traurig?« (p. 137 übers. H. Duensing in KlT 152, Bonn 1925).

139 Ernst Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic Anaphoras. Wiesbaden 1961, S. 98.

140 Zum »Hirten des Hermas« vgl. zuletzt L. Cirillo, Erma e il problema dell'apocalittica a Roma. In: Cristianesimo nella storia 4, 1983, S. 1–31; zu diesem Text im Rahmen urchristlicher Prophetie: J. Reiling, Hermas und Christian Prophecy (SNT 37). Leiden 1973, dort auch weitere Literatur.

141 Die authentischen Sprüche der montanistischen Propheten finden sich in deutscher Übersetzung bei Hennecke-Schneemelcher II, S. 486f. Die neueste Monographie schrieb August Strobel, Das Hl. Land der Montanisten (RVV 37). Berlin 1980.

2. Christlicher Chiliasmus

In einem antimontanistischen Traktat schrieb der römische Presbyter Gajus um 200 von einem Häretiker Kerinth, der zur Zeit Kaiser Trajans gelebt habe: »Und Kerinth gibt uns in Offenbarungen, die den Anschein erwecken, als wären sie von einem großen Apostel geschrieben, wunderliche Berichte, von welchen er fälschlich behauptet, daß sie ihm von Engeln gegeben worden seien. Er sagt nämlich, daß nach der Auferstehung das Reich Christi auf Erden sein werde und daß die Leiber in Jerusalem leben und sich wiederum Leidenschaften und Vergnügungen hingeben werden. Und im Widerspruch zu den Schriften Gottes und in verführerischer Absicht erklärt er, daß ein Zeitraum von 1000 Jahren in freudiger Hochzeitsfeier verfließen werde«[142]. Gegnern der Johannesoffenbarung, von denen noch zu sprechen sein wird, galt dieser Kerinth aber nun als der eigentliche Autor dieses Buches[143]. Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Gajus bei seiner Beschreibung eben unsere Apokalypse selbst vor Augen hatte. Und in der Tat hat – im 2. Jh. nachweisbar – offenbar bei bestimmten christlichen Gruppen das Tausendjährige Reich in Weiterführung jüdischer Erwartungen als die Zeit der Erfüllung aller Verheißungen der alten Prophetie eine wichtige Bedeutung gewonnen[144].
Schon Justin (gest. ca. 165) läßt zwar erkennen, daß es unter Christen verschiedene Meinungen darüber gibt, ob das irdische Jerusalem erneuert werden wird; er selbst bekennt sich aber zu der Überzeugung, »daß tausend Jahre kommen werden in dem aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem, wovon die Propheten Ezechiel und Jesaja und die übrigen sprechen« (dial. 80,5). Hierfür beruft er sich ausdrücklich auf die Johannesoffenbarung (81,4). Tatsächlich stehen ›realistische‹ und mehr ›spiritualistische‹ Züge in seiner Eschatologie unausgeglichen nebeneinander[145]. Auch der etwa eine Generation ältere Papias von Hierapolis, den Euseb später eben deshalb als »geistig sehr beschränkt« bezeichnen wird (hist. eccl. III 39,13), mag die Apokalypse im gleichen Sinne verstanden haben. Seine Schilderung des Tausendjährigen Reiches überliefert er als Herrenwort über die unfaßbare Fruchtbarkeit der Weinstöcke und der Weizenähren in jenen Tagen[146]. Daß gerade

---

142 zitiert bei Euseb, hist. eccl. III 28,2.

143 Das berichtet Dionys von Alexandrien nach Euseb, hist. eccl. VII 25,1-3, s. später. Zu Kerinth vgl. A.F.J. Klijn-G.J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects (SNT 36). Leiden 1973, S. 3–19 mit einer berechtigten Warnung vor Spekulationen. Für dieses ganze Thema ist nun heranzuziehen: Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT 25). Tübingen 1981, der in einem weiten Wurf die kirchliche Wertung dieses Buches in der Frühzeit, in Afrika, der Reformation und vom Pietismus bis in die Gegenwart untersucht. Zu Gajus und den ›Alogern‹ vgl. S. 69–85.

144 Vgl. dazu jetzt den Übersichtsartikel von Georg Günter Blum ›Chiliasmus II. Die Alte Kirche‹ in TRE 7 (1981), S. 729–733.

145 Zur Eschatologie Justins vgl. L.W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought. Cambridge 1966, S. 163–166.

146 Ulrich H.J. Körtner, Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133). Göttingen 1983, bespricht alle erhaltenen Fragmente dieses Lehrers. Der hier angezogene Abschnitt ist überliefert bei Irenäus, adv. haer. V 33,4, vgl. Körtner S. 50–52 und die bei ihm folgenden Untersuchungen, ferner Maier S. 1–69.

Wein und Korn herausgehoben sind, läßt wohl doch einen spezifischen Zusammenhang dieses Zukunftsbildes mit dem Herrenmahl erkennen. Ausdruck solcher Festesfreude beim eucharistischen Gottesdienst heute im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung wird auch der aus einem ähnlichen Geist stammende Hymnus des 2. Jh. sein, in dem es heißt: »Erhöht werdet ihr, Bräute und Bräutigame, weil ihr gefunden habt euren Bräutigam: Christus. Zum Lobe trinket, Bräute und Bräutigame«[147]. Ulrich H.J. Körtner spricht für Papias einleuchtend von »einer echten Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitete, andererseits Beziehungen mit der Apokalypse aufweist« (S. 104). Dieser Chiliasmus war besonders in Kleinasien verbreitet, aber keineswegs auf dieses Gebiet beschränkt. Er hat das Verständnis von Kap. 20 der Johannesoffenbarung in hohem Maße bestimmt, bis in die neuzeitliche Exegese hinein. Die Sachauseinandersetzung mit dieser Deutung ist selbst ein Teil der Geschichte der Apokalypsenauslegung.

3. Gnostische Rezeption

Das historische Verhältnis zwischen jüdischer Apokalyptik und der vielschichtigen gnostischen Bewegung des 2. Jh. wird unterschiedlich beurteilt[148]. Aber daß die weisheitliche Tendenz zum Verstehen der Welt, die für die vorchristliche Apokalyptik so wichtig war, in den Systemen christlicher gnostischer Lehrer wie Valentin oder Basilides wieder auflebte, ist unverkennbar. Die Spekulationen über die transzendente Welt der Äonen und kosmische Machtträger knüpfen auch an die den Apokalyptikern so teuren Engelhierarchien an[149]. Wichtiger ist aber wohl, daß christliche Gnostiker gerade auch Traditionen der christlichen Apokalyptik aufnehmen und neu deuten konnten; das gilt besonders für die Valentinianer. Im Mythos vom Fall und der Erlösung der »Weisheit« (= Sophia) durch Christus erscheint diese Gestalt bald als Symbol menschlicher Philosophie, bald als Inbegriff der transzendenten Welt, schließlich wird sie zum Urbild der Kirche, der Braut, die auf Christus als den heimholenden Bräutigam wartet[150]. Die wahren Christen sind

147 Zum Text wie seinem Verständnis s. Othmar Perler, Ein Hymnus zur Oster-Vigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). Freiburg/Schweiz 1960.

148 Eine Ableitung der christlichen Gnosis aus der Apokalytik hatte Jean Daniélou versucht, Judéo-christianisme et gnose. In: Marcel Simon (Ed.), Aspects du Judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 1964. Paris 1965, S. 139–166; auf Zusammenhänge hatte auch Gerschom Scholem hingewiesen, vgl. sein in Anm. 49 genanntes Buch. Zur gegenwärtigen Forschungssituation vgl. die Darstellung von Kurt Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig und Göttingen 1977. Ferner den von ihm herausgegebenen Sammelband: Gnosis und Gnostizismus (WdF 262). Darmstadt 1975, der durch die gesammelten Aufsätze von Gilles Quispel zu ergänzen ist: Gnostic Studies I–II. Leiden 1974/75.

149 Dazu Alan F. Segal, Two Powers in Heaven. Early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25). Leiden 1977.

150 Zum Weisheitsmythos in seiner ältesten Gestalt vgl. Gilles Quispel, The original doctrine of Valentine (1947). Jetzt in: Gnostic Studies I, S. 27–36, vgl. ferner dens., La conception de l'homme dans la gnose Valentinian (1947), jetzt in: ebd., S. 37–57. Zur Geschichte des Valentinianismus vgl. jetzt Rudolph S. 339–347.

dieser Sophia so zugeordnet wie die Engel dem Christus, den sie begleiten. Erlösung des Einzelnen kann dann als Vermählung des (weiblichen) Pneuma mit dem (männlichen) Engel geschildert oder gedeutet werden – das ist gnostische Umprägung jener apokalyptisch-eucharistischen Sprache, die wir in dem gerade zitierten Hymnus finden[151]. Deutliche Anknüpfung an die Johannesoffenbarung selbst läßt sich nur in einer der valentinianischen Schule zuzurechnenden Schrift feststellen: im »Evangelium der Wahrheit« ist das ›Buch des Lebens‹ oder ›der Lebendigen‹ Chiffre für die vor Grundlegung der Welt (Eph 1,4) in Gott verborgenen Pneumatiker, damit aber nun zugleich für Gottes Heilsplan – der Autor identifiziert das versiegelte Buch 5,1 mit dem Buch des Lebens 3,5; 20,15 u.a. –; es wird am Kreuz offenbar: niemand war imstande, es von dem unfaßbaren Vater zu nehmen, »weil es dem, der es nehmen wird, auferlegt ist, getötet zu werden. Keiner von denen, die an die Rettung geglaubt haben, konnte offenbar werden, bevor jenes Buch in die Mitte gekommen (= bekanntgeworden) war. Daher duldete der barmherzige, der getreue Jesus, indem er die Leiden auf sich nahm, bis er jenes Buch nahm, da er wußte, daß sein Tod für viele Leben ist (vgl. Mk 10,45)«[152]. Das apokalyptische Bild ist auch hier zur gnostischen Chiffre geworden.

Gerade die Valentinianer konnten nun aber auch ihre Affinität zur apokalyptischen Symbolik begründen, und sie mögen hier stellvertretend für gnostisches Denken überhaupt stehen: Die Welt ist in ihrem Wesen durch Irrtum, Mangel, Leid bestimmt, deshalb kann sie die befreiende Wahrheit nur in Chiffren und Symbolen erfahren[153]. Der Pneumatiker erkennt die Wahrheit und damit sich selbst als Erlösten durch diese Symbole hindurch – unmittelbare Erkenntnis setzt die Aufhebung der Schranken voraus, die in der Welt gegeben sind, das aber ist die eschatologische Aufhebung der Welt selbst. Das »Evangelium der Wahrheit« deutet die Fremdheit der Offenbarung gegenüber der menschlichen Sprache in einer anderen Chiffre an: die ›Schriftzeichen der Wahrheit‹, in denen das Buch des Lebens geschrieben ist, in dem sich Christus offenbart, sind weder Vokale noch Konsonanten[154]. Die Weise Platos, den Mythos in die philosophische Rede einzuführen, und die Bilderwelt der Apokalyptik sind im gnostischen Kunstmythos miteinander verknüpft als Spiegelbild einer Welt, die so Gott entglitten ist, daß sie nur als Produkt gottfremder oder

151 Zur Syzygien-Vorstellung der Valentinianer vgl. auch die in der vorigen Anmerkung genannten Arbeiten von Quispel.

152 Die bei Nag-Hammadi am Nilknie in Ägypten gefundenen Papyrus-Codices einer koptischen gnostischen Bibliothek werden nach der (von den Hrsg. festgelegten) Codex-Nummer und danach der Nummer der Einzelschriften in diesem Codex sowie der Seitenzahl zitiert, hier also NHC I,3 p. 19,35-20,15, deutsch von Martin Krause, in: Die Gnosis II, S. 67–84, hier 69.

153 Diese Erkenntnistheorie der Offenbarung ist vor allem im »Evangelium des Philippus« entfaltet, NHC II, 3 p. 51–86; dtsch. Übers. von Krause in: Die Gnosis II, S. 59–124, vgl. bes. die Sprüche 67 = p. 67, 9-27 (S. 108f); Spr. 124 = p. 84,14-24 (S. 122f.); Spr. 11 = p. 53,23-54,5 (S. 96f.); Spr. 13 = p. 54,17-31 (S. 97). Vgl. dazu auch die eigentümliche Elementen-Buchstaben- und Zahlenspekulation des Valentinianers Markus bei Irenäus, adv. haer. I 14,1-20,5, dtsch. Übers. von Werner Foerster in: Die Gnosis I, S. 265–282.

154 p. 22,36-23,19 (S. 71).

gar gottfeindlicher Mächte begriffen werden kann. Hatte die jüdische Apokalyptik durch die Unterscheidung der beiden Äonen gerade die Allmacht Gottes festhalten wollen, der Herr auch über die abgefallene Schöpfung bleibt, so ist nun in gnostischer Theologie die Geschichte zum Erlösungsprozeß aus der Schöpfung geworden, an deren Ende erst wieder die Einheit Gottes mit sich selbst steht. Gnosis ist Erlösung, weil sie diese Vollendung vorwegnimmt.

4. Irenäus und Hippolyt, Methodius

Gerade gegen diese gnostische Zerteilung von Schöpfung und Erlösung sammelt sich die rechtgläubige, die katholische Kirche neu in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts um die nun im Kanon des Neuen Testamentes festgehaltene gültige vorgegebene apostolische Verkündigung. Ob in diese verbindliche Tradition auch die Johannesoffenbarung hineingehöre, geriet dabei in Streit, gerade weil ihre Bilder offenbar zu unterschiedlich deutbar waren. Doch eben der erste altkirchliche Theologe, der sich auf das Neue Testament als Kanon beruft und es zugleich begründet, Irenäus von Lyon (um 180), bezieht sich für seine Widerlegung der »fälschlich sogenannten Gnosis« ausdrücklich auf unsere Apokalypse[155].
Die Vierzahl der authentischen Evangelien entspricht den vier Himmelsrichtungen, den vier Bundesschlüssen Gottes mit der Menschheit in der Heilsgeschichte (Noah, Abraham, Mose, Christus), letztlich ist sie im Gottesthron selbst verankert, in den vier Wesen der Cheruben – Ezechiel 1,4-14, vgl. 10,9-17 und Offb 4,6-8 sind zusammengeschaut, maßgebend ist aber die Beschreibung des neutestamentlichen Propheten: weil »das Wort (= der *logos*, d.h. der Sohn) als der Werkmeister aller Dinge, der über den Cheruben thront und das All zusammenhält, als er sich den Menschen offenbarte, uns das Evangelium viergestaltig gab, das aber von einem Geiste zusammengehalten wird«. Diese vier Gestalten enthüllen vier Apsekte des Heilshandelns Christi (adv. haer. III 11,8). Im einzelnen ordnet Irenäus dann dem Löwen das Johannesevangelium zu, dem Stier das des Lukas, dem Menschen das des Matthäus, dem Adler das Markusevangelium. Diese Zuordnung hat sich nicht durchgesetzt, aber die Irenäus-Exegese hat doch die ganze spätere christliche Ikonographie bestimmt, von den altkirchlichen Evangelistenbildern bis zu den mittelalterlichen Darstellungen des Maiestas Domini[156].

155 Erhalten sind von Irenäus die 5 Bücher gegen die Häresien (adv. haer.), auf die ich mich im folgenden hauptsächlich beziehe, ferner ein katechetisches Schriftchen, die Epideixis. Zu diesem Theologen vgl. zuletzt Norbert Brox, Irenäus. In: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hrsg.), Klassiker der Theologie I. München 1981, S. 11–25; ferner Carl Andresen in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von C. Andresen, Band 1. Göttingen 1982, S. 79–98.

156 Vgl. dazu U. Nilgen, Art. ›Evangelisten und Evangelistensymbole‹ in: LCI Bd. 1 (1968), Sp. 696–713, bes. 711ff. und Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Band 3. Gütersloh 1971, Abb. 610; 667–670; 678–720.

Ausführlich geht der Bischof von Lyon auf unsere Offenbarungsschrift im letzten Buch seines antihäretischen Werkes ein. Die Gesichte Davids und des Johannes zusammen mit den paulinischen Aussagen sind seine Vorlagen, um die großen Stationen der Endzeit zu nennen: das Auftreten des Antichrist (V 26-30), das Weltgericht und die ewige Vollendung. Dabei bleibt er in den Traditionen des kleinasiatischen Chiliasmus, aber er präzisiert: wie Christus erst auferstanden ist und danach zum Himmel aufgefahren, so werden auch wir zuerst leiblich auferstehen und dann in die – alle vorstellbare Leiblichkeit transzendierende – Gottesgemeinschaft eingehen (V 31). Der Auferstehung entspricht das Millennium, in ihm werden auf der neuen Erde alle Verheißungen an die Patriarchen und durch die Propheten in Erfüllung gehen; sie dürfen nicht allegorisiert werden (V 33-36); dazu gehört auch der Neubau Jerusalems. Für diese Zeit der Erfüllung beruft er sich auf Papias (33,3f.). Aber am Ende steht die Überbietung auch dieser neuen Welt, das ›Überhimmlische‹ (35,2, vgl. 31,1; 33,1): dann gewährt Gott in seiner Vatergüte, »was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedrungen ist« (1 Kor 2,9). Erst damit kommt Gottes Heilsplan durch seinen Sohn für den Menschen zum Ziel (36.3). Diese Unterscheidung deckt sich nicht mit der Vorordnung eines Tausendjährigen Reiches in 20,1-6 vor das vom Himmel kommende Jerusalem 21,1-22,5. Aber Irenäus ist darin dem Denken des Apokalyptikers nahegeblieben, daß auch sein Herz dort schlägt, wo es um die Erfüllung der Verheißung geht, das ist allerdings für ihn das Millennium. Darin, daß sich die letzte Tiefe der Gottesgemeinschaft aller menschlichen Sprache entzieht, hätte auch er den Gnostikern zustimmen müssen.

Die ersten eigenen Schriften zu den apokalyptischen Texten der Bibel, man mag sie Kommentare nennen, stammen von Hippolyt aus Rom und mögen am Anfang des 3. Jahrhunderts verfaßt worden sein[157]. Er hat das Danielbuch ausgelegt, Mt 24, die Johannesoffenbarung und einen Traktat über Christus und den Antichrist verfaßt[158]. Leider sind von allen diesen Schriften außer dem Danielkommentar und diesem Traktat nur Fragmente erhalten. Daß Hippolyt gern als Schüler des Irenäus bezeichnet wird, bezieht sich auf die literarische Abhängigkeit, kaum persönliche

157 Ob sich hinter den unter diesem Namen teils überlieferten teils ihm zugeschriebenen Werken ein oder zwei Autoren verbergen, ist weiterhin umstritten; vgl. dazu zuletzt die Ergebnisse einer italienischen Arbeitsgruppe: Ricerche su Ippolito (Studia Ephemeridis »Augustinianum« 13). Rom 1977. Ob der Verf. der exegetischen Schriften nicht nach Rom, sondern in den Orient gehört, ist für uns hier ohne besonderes Gewicht; ich bin der Aufteilung gegenüber weiterhin skeptisch.

158 Zu diesen Titeln und zur Benutzung der Ausgabe von H. Achelis in GCS vgl. weiter Pierre Nautin, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton (Patristica 1). Paris 1953, S. 139–149; 127–131 – falls man gegen Nautin an der literarischen Einheit der unter Hippolyts Namen geführten Schriften festhält, müssen die chronographischen Werke und der antihäretische Elenchos hinzugenommen werden. Die Neuedition des Danielkommentars durch Marcel Richard (†) ist für GCS angekündigt. Für die Fragmente des Apokalypsenkommentars ist jetzt herauszustellen: Pierre Prigent und Ralph Stehly, Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte. In: ThZ 29, 1973, S. 313–333. Vgl. zum Schriftenverzeichnis jetzt auch M. Geerard in CPG I, Nr. 1870–1901.

Kontakte. Auch er ist Chiliast gewesen[159]. Was ihn von seinem Vorgänger unterscheidet, ist der vorsichtige Versuch, den Zeitpunkt der Parusie Christi zu klären. Durch komplizierte Typologien legt er im Rahmen des – bereits genannten – Schemas der Weltdauer von 6000 Jahren vor dem Millennium, entsprechend den Tagen der Weltschöpfung vor dem Sabbat,[160] das zweite Erscheinen Christi in das Jahr 5500 (in Dan 4,22-24). Bis zur Wiederkehr des Herrn stünden also noch 3 Jahrhunderte aus. Man wird dies nur als Warnung vor apokalyptischem Enthusiasmus werten können[161]. Die eigentlichen Wehen der Endzeit haben noch nicht begonnen. Aber auch wenn die Kirche noch lange in der Verfolgung auszuhalten hat, ist Christus dennoch der Sieger, nicht das römische Reich mit seinem Kaiser, das Werkzeug des Satans (vgl. de Antichr. 49).
Aus ähnlichen Traditionen kommt wohl der Kleinasiat Methodius, von Späteren als Bischof von Olympos, auch Patara oder anderen Städten bezeichnet, ein asketischer Lehrer, über dessen Leben wir fast nichts wissen, abgesehen davon, daß er in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gewirkt haben muß[162]. In einer an Platos berühmten Dialog anknüpfenden Schrift »Das Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit« läßt er zehn Mädchen miteinander diskutieren; sie mündet in einen Hymnus zum Einzug der Jungfrauen mit ihrer Herrin, der Kirche, zur Hochzeit in die ›Stadt des Lebens‹ (symp. 11, bes. 19-24). Motive aus Mt 25 und der Johannesoffenbarung sind miteinander verwoben, traditionsgeschichtlich wäre wieder auf das zuvor genannte eucharistische Lied des 2. Jahrhunderts zu verweisen[163]. Die Kirche als wartende Braut hat ihre besondere – nicht alleinige – Entsprechung auf Erden in Asketengruppen. Das ist auch für das Verstehen der ausführlichen Auslegung des Gesichtes der himmlischen Frau auf der Mondsichel aus der Johannesoffenbarung in diesem Dialog zu beachten (8,4-13): die »große Frau im Schmucke der Jungfrauen, die zur Hochzeit schreiten« (8,5) ist die Kirche; daß sie ein Kind gebiert, weist deshalb – gegen jede direkt messianisch-christologische Deutung – auf die Taufe. Darin ist allerdings eine indirekte Christusbeziehung eingeschlossen: »Die Kirche ist schwanger und in Wehen, bis daß Christus in uns gestaltet und geboren werde, auf daß ein jeder von den Heiligen durch seine Teilhabe an Christus als

159 Bes. deutlich in »cap. adv. Gajum«, frgm. 7 (p. 246f. ed. Achelis, GCS I, 2) = Dionysius bar Saliba, übers. I. Sedlacek in CSCO 60/Syr. 20. Louvain 1910, p. 20 zu 20, 2f. Zum vermutlich tatsächlichen Titel der Schrift vgl. Anm. 165.

160 Vgl. dazu Jean Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif. In: VigChr 2, 1948, S. 1–16. Grundlegend für alle Fragen der Chronographie und des Kalenders ist jetzt August Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (TU 121). Berlin 1977.

161 Vgl. dazu David G. Dunbar, The Eschatology of Hippolytos of Rome. Diss. Drew University. Ann Arbor, Mich 1979, vgl. dens., The delay of the Parusia in Hippolytos. In: VigChr 37, 1983, S. 313–327.

162 Zur Biographie vgl. etwa den einschlägigen Art. bei Heinrich Kraft, Kirchenväterlexikon. München 1966, S. 367–378; zum Werkeverzeichnis jetzt M. Geerard in: CPG I, 1810–1830; zur Theologie noch immer Nathanael Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus. Leipzig 1903.

163 Vgl. hier S. 72 Anm. 147.

Christus geboren werde« (8,8)[164]. Konsequenterweise ist dann auch der Streit des Drachens mit der Frau auf das satanische Bemühen zu beziehen, die Wiedergeborenen zu verführen und um den himmlischen Lohn zu bringen (8,11).
Die drei skizzierten Entwürfe der christlichen Frühzeit aus kleinasiatischer Tradition lassen sämtlich bereits Motive anklingen, die in der Geschichte der Apokalypsendeutung immer wiederkehren, heilsgeschichtlicher Ausblick auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes, Berechnung des Weltendes als Warnung vor enthusiastischer Parusieerwartung, eine asketische Ekklesiologie, die das Geschick des einzelnen im Auge hat und in der doch auch ein Element der Johannesoffenbarung selbst festgehalten wird (vgl. bes. 14,1-5).

5. Der Streit um die Kanonizität

Alle diese Stimmen lasen dies Buch als prophetische Schrift am Ende der christlichen Bibel. Daneben hat es aber von Anfang an Gegner seiner Kanonizität gegeben. Wir haben von der These gehört, der Häretiker Kerinth, von dem sich bereits der echte Apostel Johannes abgesetzt habe, sei ihr eigentlicher Autor. Dagegen hat schon Hippolyt geschrieben[165]. Diese merkwürdige Behauptung ist auch schnell verschwunden. Eine andere altkirchliche Hypothese ist dagegen partiell durch die moderne Forschung bestätigt worden: das 4. Evangelium und die Johannesoffenbarung stammen nicht vom gleichen Verfasser. Dies Argument ist zuerst durch den Bischof Dionys von Alexandrien in der Mitte des 3. Jahrhunderts in seiner Auseinandersetzung mit mittelägyptischen Chiliasten vorgebracht und mit allen Mitteln alexandrinischer Literarkritik sorgfältig untermauert worden (Euseb, hist. eccl. VII 24-25)[166]. An sich wollte Dionys damit die Autorität der Apokalypse nicht rundum bestreiten, auch er sieht den Verfasser nicht in Kerinth, sondern eben in einem Propheten Johannes: »Ich aber möchte nicht wagen, das Buch zu verwerfen; denn viele Brüder halten große Stücke auf dasselbe. Ich möchte vielmehr glauben, daß das Urteil über die Schrift sich meiner Vernunft entzieht. Ich vermute nämlich, daß die einzelnen Sätze einen verborgenen und ganz wunderbaren Sinn in sich schließen ... Ich verwerfe nicht, was ich nicht erfaßt, bewundere es im Gegenteil um so mehr, eben weil ich es nicht begriffen« (25,4f.). Doch liegt es in der Konsequenz der Argumentation, daß dies Buch nun nicht apostolisch ist; damit war aber auch der Zweifel an seiner Kanonizität legitimiert. In der alexandrinisch-originisti-

---

164 Dtsch. Übers. nach L. Fendt in BKV². Kempten und München 1911, S. 83 (= 353).

165 Nach Dionysius bar Saliba, übers. I. Sedlacek in CSCO 60/Syr. 20, p. 1,30-2,12; vgl. Nautin, Dossier S. 145. Wenn der Autor der Exegetica identisch ist mit dem auf der berühmten römischen Statue dargestellten christlichen Lehrer, ist dort auch der Titel der Schrift genannt, auf den sich der syr. Theologe vermutlich bezog: »Über die Gegner des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes«.

166 Er berief sich dabei bereits auf die angeblichen zwei Johannesgräber in Ephesus; dies Argument scheint nicht stichhaltig zu sein. Zu diesem alexandrinischen Bischof vgl.: Wolfang A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert (PTS 21). Berlin 1978, vgl. dens. Art. ›Dionysios von Alexandrien‹ in TRE 8 (1981), S. 767-771, weiter Maier S. 86-107.

schen Tradition sollte er sich hartnäckig halten; natürlich war dieser Antichiliasmus letztlich theologisch motiviert.
Schon an Origenes, dem älteren Zeitgenossen des Dionys, wenn auch nur bedingt dessen Lehrer, läßt sich studieren, wie die apokalyptisch-triadische Schau des Gottesthrones ins Metaphysische übersetzt wird: Die Frage nach der Wahrheit der prophetischen Gesichte von Jesaja bis zum Seher Johannes fordert nun Klärung und Beantwortung in anderen Denkkategorien. Wenn die überlieferten Visionen als bildhafte Aussagen über die ewige Zuordnung des Sohnes oder auch des Sohnes samt dem Geiste zum Vater in der einen Gottheit erscheinen, dann ist dies durchaus auch eine wichtige Station in der Auslegung der Apokalyptik, wenn auch nur bedingt der Johannesoffenbarung[167]. Dies Buch zählte Origenes zu den unter Christen allgemein anerkannten heiligen Schriften. Allerdings bemerkt er, der Apostel Johannes habe die Offenbarung geschrieben, »obwohl ihm geboten war zu schweigen und die Stimmen der sieben Donner nicht aufzuzeichnen« (Euseb, hist. eccl. VI 25,9). Vielleicht gilt schon von ihm, was Johannes Leipoldt von den Origenisten generell schrieb: Sie »waren Gegner der apokalyptischen Literatur nicht etwa deshalb, weil diese ihnen zu enthusiastisch war. Die Origenisten waren ja fast alle selbst Enthusiasten; sie sahen in der Verzückung sogar den eigentlichen Sinn des Lebens. Aber sie bekämpften diese Literatur, weil sie die Welt der Ideen mit sinnlichen Farben schilderte«[168]. Jedenfalls hat er offenbar die Johannesoffenbarung nicht kommentiert[169].
Euseb von Caesarea hat die kritischere Argumentation des großen Dionysios allgemein bekanntgemacht. Dies dürfte der ausschlaggebende Grund dafür gewesen sein, daß die Johannesoffenbarung in der griechischen Kirche hinsichtlich ihrer Kanonizität lange Zeit ein umstrittenes Buch blieb. Das hat sich bis in die Textüberlieferung der Apokalypse ausgewirkt[170].
In den großen griechischen Bibelhandschriften des 4. und 5. Jh. war sie an sich enthalten[171], aber das der Synode von Laodicea 360 zugeschriebene Kanonsver-

167 Vgl. dazu meinen Aufsatz über den Hl. Geist in der Geschichte, s. Anm. 20.
168 Johannes Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Leipzig 1907, S. 61f. zum Origenismus generell S. 60–76; zur Verwendung der Offb bei Origenes vgl. jetzt die Nachweise in Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la litératüre patristique III: Origène, hrsg. von J. Allenbach, A. Benoit u.a. Paris 1980.
169 Jedenfalls stammen die ihm von A. von Harnack zugeschriebenen Scholien aus cod. 173 der Meteoraklöster nicht von Origenes, vgl. Pierre Nautin, Origène. Sa vie et sa oeuvre (Christianisme Antique I). Paris 1977, S. 449.
170 Josef Schmid, Studien zur Geschichte des griech. Apokalypse-Textes. Bd. 1–3 (Münch. Theol. Stud., Erg. Bd.). München 1955/56 vgl. ferner J. Delobel, Le text de l'Apocalypse: Problèmes de Méthode. In: J. Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique (Anm. 18), S. 151–166.
171 Das gilt schon für P. 47, den die Offb umfassenden Teil des Chester-Beatty-(Papyrus)-Codex aus dem 3. Jahrhundert, dann für den Sinaiticus, den Alexandrinus und den in Paris aufbewahrten Codex C; im Vaticanus ist der Schluß des Codex offenbar nicht erhalten. Für die Nachweise im einzelnen vgl. die kritischen Ausgaben des Neuen Testamentes.

zeichnis läßt sie aus[172]; bisweilen wird sie zu derselben Kategorie von Büchern gerechnet wie die Petrusapokalypse und der »Hirt des Hermas«[173]. In Ägypten blieb die Autorität der Johannesoffenbarung allerdings unangefochten[174]. Erst seit dem 6. Jh. setzt sie sich auch in der übrigen griechischen Kirche wieder durch. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Geschichte der orientalischen Versionen[175]. Im Abendland dagegen war die Johannesoffenbarung von Anfang an Bestandteil des Neuen Testamentes.

172 Vgl. Analecta II, ed. Preuschen, S. 70f.
173 Nachweise s. Leipoldt, S. 51–104.
174 Für das 4. Jh. wird diese Angabe des Athanasius durch Didymos bestätigt, vgl. Bart D. Ehrman, The New Testament Canon of Didymos the Blind. In: VigChr 37, 1983, S.1–21.
175 Hierzu vgl. Arthur Vööbus, Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies. Stockholm 1954, und Kurt Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, wie Kirchenväterzitate und Lektionare (ANTF 5). Berlin 1972.

IV. Die Johannesoffenbarung in der griechischen Kirche und im übrigen Orient

1. Kenntnis und Wirkung der Apokalypse

Es wird nicht zureichen, das Zurücktreten der Johannesoffenbarung im christlichen Osten in der Zeit der frühen Reichskirche nur aus dem Streit über die apostolische Herkunft dieses Buches zu erklären. Das Thema der apokalyptischen Prophetie, der Kampf der gottfeindlichen Weltmacht gegen das Gottesvolk der treuen Zeugen, schien obsolet geworden zu sein. Hatte die Kirche des Apokalyptikers keine irdischen Häupter gehabt – ihre Einheit lag im himmlischen Christus, der die Engel der Gemeinden in seiner Rechten hält – so gab es nun einen strahlenden Mittelpunkt der Kirche auf Erden, den christlichen Kaiser als den Repräsentanten des himmlischen Christus[176]. Es ist kein Zufall, daß Elemente apokalyptischer Tradition in die oströmische Kunst seit theodosianischer Zeit einfließen, als Ausdruck des göttlichen Herrscherglanzes[177]. Man kann dies auch in den Kategorien einer realisierten Eschatologie beschreiben: Im christlichen Reich ist die Gottesstadt der Zukunft zumindest ansatzweise schon anwesend oder wirksam. So ähnlich hatte bereits Euseb von Caesarea die Gestalt Konstantins begriffen[178], ohne sich damit durchgesetzt zu haben.
Die Einheit von Kirche und Reich ist auch im byzantinischen Osten in immer neuen Wellen erschüttert worden und trotz mancher Repristinationen zerbrochen. Der Glanz der vorweggenommenen, schon heute geschenkten eschatologischen Erfüllung hat sich zunehmend auf die Kirchen und ihren Gottesdienst zurückgezogen. Die himmlische Welt des Gottesthrones und der künftigen Gottesstadt ist hier auch in Bildern präsent: Christus als der Pantokrator in der Kuppel, die Cheruben unterhalb der Kuppel, in den Zwickeln, etwa in der Hagia Sophia in Konstantinopel, die Chöre der Engel, der Propheten, der Apostel.

---

176 Das Thema ist mehrfach untersucht worden. Ich verweise hier auf Otto Treitinger. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken (1938). Darmstadt ²1956; Anton Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204). Darmstadt 1959. Vgl. ferner Hans-Georg Beck, Das byzantinische Jahrtausend. München 1978, hier bes. S. 33–108, sowie Steven Runciman, Kunst und Kultur in Byzanz (1975). München 1978.

177 Vgl. hierzu etwa Johannes Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit. Berlin 1940.

178 Hans-Georg Opitz, Euseb von Caesarea als Theologie. In: ZNW 34, 1935, S. 1–19, hatte dies – in einer selbst kirchenpolitisch geladenen Atmosphäre – herausgearbeitet und damit der Forschung eine neue Fragestellung eröffnet; vgl. dazu jetzt Gerhard Ruhbach (Hrsg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (WdF 306). Darmstadt 1976.

Dies im einzelnen zu belegen, hieße die Geschichte des orthodoxen Kirchenbaues und der Ikonen zu schreiben. Hier kann es nur um den Hinweis darauf gehen, daß auch dieses Verständnis des christlichen Gottesdienstes eine Weise der Rezeption der Johannesoffenbarung ist, noch unabhängig von der Geschichte der Exegese dieses Buches bei den gelehrten Theologen des christlichen Ostens. In zunehmendem Maße, insbesondere seit dem Bilderstreit des 7. bis 9. Jahrhunderts, können die Chiffren der Apokalypse hier erneut in Bilder umgesetzt werden[179]. Das berühmte »Malerhandbuch vom Berge Athos«, in dieser Form ein später Text des 18. Jh., der auf Traditionen des 16. Jh. zurückgeht[180], enthält dann einen eigenen Abschnitt darüber, »wie die Apokalypse dargestellt wird« (363–388); aber einen festen Platz hat dieser Apokalypsenzyklus im orthodoxen Gotteshaus nicht mehr gefunden, wie ja auch in den Leseordnungen noch immer der Zweifel in Bezug auf die Kanonizität der Johannesoffenbarung weiterlebt: Sie fehlt in den auf alte syrische Tradition, einschließlich der Jerusalemer Überlieferung, zurückgehenden Ordnungen, auch im heutigen orthodoxen Lektionar[181].

179 Vgl. hierzu N. Thierry, L'apocalypse de Jean et l'iconographie byzantine. In: L'Apocalypse de Jean (s. Anm. 225), S. 319–330 (339). Frau Thierry nennt einige wenige Monumente, die Gottesthron-Darstellungen enthalten, des Jüngsten Gerichts (seit dem 9. Jh.) und koptische Beispiele der gleichen Zeit. Sie schließt mit der Feststellung: »L'absence presque totale de l'Apocalypse de Jean dans la tradition iconographique du monde byzantin traduit finalement assez bien l'attitude des Églises d'Orient envers le texte, faite de refus ou de réserve plus que d'acceptation«. Faktisch gab es eine Zensur bis zu der Zeit, als Patriarch Nikephoros Kallistes die Offb als kanonisches Buch anerkannte (S. 330), also mitten im zweiten Bilderstreit.

180 Ich beziehe mich auf die Ausgabe: Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos, von Mitgliedern der orthodoxen Priesterkongregation vom hl. Demetrios von Thessaloniki nach der dt. Übers. von Godehard Schäfer (Trier 1855) neu hrsg. vom Slawischen Institut München. München 1960.

181 Eine genaue Untersuchung des gesamten orthodoxen und orientalischen Materials ist mir nicht bekannt. Für Jerusalem vgl. das in armenischer und georgischer Tradition erhaltene Lektionar, bes: Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^{e}–VIIIe siècle), trad. par Michel Tarchnischwili, Bd. I–II (CSCO 189 und 209 = script. Iber. 10 und 14). Louvain 1959/1960; für die byzantinische, d.h. die orthodoxe Ordnung heute generell siehe die Untersuchung von Klaus Junack, Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe. In: Kurt Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare (Arb. z. neutest. Textforschung 5). Berlin 1972, S. 498–591, hier bes. die Diskussion der Frage, warum im byz. Lesesystem die Apokalypse keine Aufnahme gefunden hat: » . . . Ja, selbst Ende des 7. Jhs. (Trullanum II) ist bei den Griechen die Stellung zur Apk noch nicht ganz eindeutig definiert. Erst durch Mönchtum und Volksfrömmigkeit erhält sie vom 8. Jh. ab die Position, die sie im Westen schon lange hatte. In der handschriftlichen Tradition des Neuen Testamentes blieb ihr die volle Integration jedoch auch dann noch verwehrt . . . Ihr Fehlen im byzantinischen Lesesystem ist also kein Argument gegen die vorgeschlagene Datierung« – Junack sieht es im 7. Jh. erst endgültig fixiert – »sondern daraus ist nur umgekehrt zu schließen, daß die faktische Einbeziehung der Apk in den Kanon erst nach dem 7. Jh. erfolgte« (s. 539f.). Für das nicht-chalkedonensische Syrien vgl. Anton Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des 1. Jahrtausends (LQ 3). Münster 1921; für Armenien auch den Aufsatz von F. Siegert, Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern. In: NTS 27, 1981, S. 605–614.

Eine ursprünglich doch andere und eigenständige Weise partieller Rezeption der Apokalypse finden wir im Mönchtum, insbesondere bei den Kopten. In Ägypten war die Johannesoffenbarung immer kanonisch geblieben. Daneben entwickelt sich eine reiche Literatur von Offenbarungsschriften, Märtyrerakten, Zaubertexten, in denen immer die himmlische Welt der Engel und der Dämonen eine wichtige Rolle spielt. Vorchristliche Totengerichtsvorstellungen, ägyptisch-jüdisch-gnostische Angelologie und Dämonologie verschmelzen miteinander. Die schon genannte Bibliothek von Nag Hammadi aus dem 4./5. Jh. ist hierfür ein frühes Beispiel[182]. Diese himmlische Welt ist in ihrer positiven Seite primär weder Legitimation von Herrschern noch Rahmen des christlichen Gottesdienstes, sondern steht dem einzelnen gegenüber und seinem Weg zum Gericht, aus dem Christus rettet.

2. *Christliche Apokalyptik und Geschichtsdeutung neben der Johannesoffenbarung*

Doch konnte auch der weltgeschichtliche Bezug auf die Dauer nicht verloren gehen. Die schweren Konflikte seit dem 6. Jahrhundert, Persersturm und Araberkriege, haben eine reiche Literatur apokalyptischer Tradition hervorgebracht[183]. Sie schließt sich aber eben nicht an die Johannesoffenbarung an, sondern an andere biblische Bücher oder sonstige ältere geschichtstheologische Entwürfe. Da diese Texte später teilweise auch die Deutung der Johannesoffenbarung beeinflußt haben, seien wenigstens zwei derartige Schriften genannt, die Apokalypse des (ps.) Methodius und die griechische Daniel-Diegese.
Der unter dem Pseudonym jenes kleinasiatischen Methodios aus dem 3. Jh. schreibende Verfasser einer im ganzen Mittelalter viel gelesenen und weit verbreiteten apokryphen Schrift war wahrscheinlich Syrer aus Nordmesopotamien und hat sein Buch um 655 abgefaßt. Es wurde früh ins Griechische übersetzt und hier schon um

---

182 Genaueres wird man erst sagen können, wenn die Ausgrabungen im Gebiet von Nag Hammadi zum Abschluß gekommen sind. Jedenfalls sind die Codices in der Nähe alter und bedeutender pachomianischer Klöster versteckt worden. Zu den Grabungen vgl. den Bericht von James M. Robinson und Bastian Van Elderen in: Mervin W. Meyer (Ed.), The Institute for Antiquity and Christianity Report 1972–1980. Claremont 1981, S. 37–44. Instruktiv für die Lebensbedingungen ist C. Detlef G. Müller, Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch. In: ZKG 75, 1964, S. 271–308, hier bes. S. 295f. 300; vgl. dens., Die Engellehre der koptischen Kirche. Wiesbaden 1959.

183 Klaus Berger listet in seinem in Anmerkung 189 genannten Buch 188 »weniger bekannte(n) . . . und pseudepigraphische(n) Schriften apokalyptischen und visionären Inhaltes« auf (S. XI–XXXIII). Allerdings umfaßt diese Aufstellung sowohl frühchristliche Apokryphen wie Texte des byzantinischen Zeitalters. Auch so bleibt die Zahl höchst bemerkenswert.

674 erweitert[184]. Dieser »Logos über die Herrschaft der Völker und auf die letzten Zeiten« folgt dem Schema jüdischer Apokalypsen; er beginnt mit einer Darstellung der Weltgeschichte seit Adam und Eva – hier greift ›Methodios‹ auf die Syr. Schatzhöhle zurück, ein Apokryphon letztlich judenchristlicher Provenienz, ohne dessen theologische Intention aufzunehmen[185]. Breit eingearbeitet sind Legenden über Alexander den Großen (c. 8) und seinen Kampf gegen unreine Völker des Nordens, die er hinter eisernen Toren eingeschlossen hat, es sind Gog und Magog. Es folgt eine eigenartige Ursprungsgeschichte von Byzanz, das der Verbindung des Hauses Alexanders und der Äthiopenkönige entstammt; die Äthiopenherrschaft umgreift Rom, Byzanz, Alexandrien (c. 9); sie wird vom Reich der Römer abgelöst. Dies umfaßt alle Völker und wird bis zum jüngsten Tage dauern – so schließt der Verf. aus 2 Thess 2,1-8. Das ist aber das Reich, von dem der Apostel 1 Kor 15,24 schreibt, daß es der Sohn am Ende dem Vater übergeben wird: »Wessen Herrschaft? Offenbar die der Christen« (10,3). Diese Christen sind das neue Gottesvolk, das an die Stelle der Hebräer getreten ist. In der Epoche der 70 Jahr-Wochen Daniels (Dan 11,15) ist diese Weltherrschaft bedroht durch die Perser und die Söhne Ismaels, des Sohnes der Hagar – auch davon spricht Daniel –, denn »nahe herbeigekommen ist die Vollendung (1 Petr 4,7) und es bleibt nicht mehr viel Zeit« (c. 10,6). Damit beginnt offenbar die Schilderung dessen, was wir heute Zeitgeschichte nennen würden: die Siege der Ismaeliten aus Arabien (»Ethriba-Yatrib«) gegen Perser und Byzantiner und ihre grausame Herrschaft im Norden, Süden und Westen (c. 11). Das ist eine Zeit des großen Abfalls, es gibt nur wenige wahre Christen (c. 12), zugleich ist es eine Epoche großer Drangsal (c. 13) – gemäß den Voraussagen des Herrn und der Apostel. Doch dann wird der »Kaiser *(basileus)* der Griechen, d.h. der Römer« aus seinem Schlaf erwachen (Ps 77,65) und die Ismaeliten bis Äthiopien vertreiben (13,11-15). Dies Reich des Friedens, des letzten Friedens (1 Thess 5,3 !) wird durch den Einbruch der Nordvölker, Gog und Magog, beendet, sie kommen bis Jaffa; dann wird Gott seinen Archistrategen, wohl einen Erzengel, senden, der sie niederschlägt. Nun zieht der Kaiser der Römer nach Jerusalem und nimmt hier seinen Sitz für eine Weltwoche. Dann tritt der Antichrist auf – das Wort fehlt –, der »Sohn des Verderbens« (13,21). Das Schlußkapitel

184 Der syr. Text – in einer späten Handschrift des 16. Jh. erhalten – ist noch nicht ediert. Den griechischen Text hat Anastasios Lolos herausgegeben: Die Apokalypse des Ps.-Methodios (Beiträge zur klassischen Philologie 83). Meisenheim 1976 (Redaktion 1 und 2); die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodius (ebd. 94). Meisenheim 1978 (diese Redaktionen sind sehr viel kürzer und jünger). Eine Übersicht über alle Versionen in CPG I Nr. 1830. Zur Herkunft der Apokalypse ist wichtig: G.J. Reinink, der Verfassername ›Modios‹ der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodius. In: OrChr 67, 1983, S. 46–64.

185 Sie liegt in der Ausfaltung der Adam-Christus-Typologie: Der Ort des Kreuzes ist die Grabstätte Adams. Der Text: C. Bezold (Ed.), Die Schatzhöhle 1. Teil Übersetzung; 2. Teil Texte. Leipzig 1883–1888; vgl. auch die Übers. bei Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928 (spätere Nachdrucke), S. 942–1013. Im Vergleich zu diesem langen Vortext ist die Ps.-Methodios-Bearbeitung ein überknapper Auszug.

schildert dessen klassisch gewordene Biographie: in Chorazin geboren, in Betsaida erzogen, in Kafarnaum Beginn der Herrschaft (14,1), aus dem Stamme Dan (14,6.10)[186]. Während so der Antichrist erscheint, zieht der Kaiser der Römer zum Golgota-Felsen, bringt dort das Kreuzesholz an seinen Platz, legt seine Krone über dem Kreuz nieder, breitet die Hände aus und übergibt seine Herrschaft Gott dem Vater (14,2) – das ist doch Erfüllung von 1 Kor 15,24! – und dann wird das Kreuz mit der Krone in den Himmel entrückt, daß es bei der Parusie Christi vor ihm erscheinen kann[187]. Der Kaiser stirbt und der Antichrist zieht in Jerusalem ein, nimmt seinen Sitz im Tempel Gottes, ein Mensch von irdischen Eltern geboren, der es wagt, Gott gleich zu sein (gegen Phil 2,6). Gott sendet Henoch und Elia, um ihn zu überführen (14,11f.) – hier wird ein Zusammenhang mit Offb 11,11ff. bestehen –; die Völker werden beschämt, fliehen und schließen sich den ›Gerechten‹ an. Dann erscheint der Menschensohn auf den Wolken des Himmels, mit dem Kreuz, die Gerechten leuchten wie die Sterne, die Gottlosen fahren in den Hades; das Ende des Antichrist wird gar nicht ausdrücklich geschildert. Den Abschluß bildet eine Doxologie.
Das Urbild des Kaisers, der seine Krone in Jerusalem niederlegt, ist offensichtlich Heraklion, der nach dem Sieg über die Perser – wenige Jahre vor dem Arabersturm – die Reste des zurückeroberten heiligen Kreuzes nach Jerusalem brachte und hier am 21. März 630 niederlegte. Es entspricht byzantinischer Reichstheologie, daß der Kaiser in der Übergabe der Herrschaft an Gott stellvertretend für Christus handelt. Mit der Johannesoffenbarung gemeinsam ist nur die Gewißheit des Sieges Christi, sonst ist diese Methodios-Apokalypse zwar brennend am Geschick der Kirche der Endzeit interessiert, aber aus einem anderen Geist geschrieben als das letzte Buch des Neuen Testamentes. Die Differenz wird nicht durch die Frage nach der Kanonizität erfaßt, sondern wurzelt in der Identifikation der Kirche mit dem byzantinischen Reich und der damit gegebenen Analogie zur Problemstellung der jüdischen Apokalyptik, nicht der Prophetie des Johannes[188].
Die griechische Daniel-Diegese ist eineinhalb Jahrhunderte jünger, denn sie verarbeitet bereits die Kaiserproklamation Karls in Rom 800. Auch sie ist ein Beleg für eine ›außerkanonisch vermittelte Kontinuität zwischen Judentum und Alter Kir-

186 Zu dieser Antichristlegende vgl. die in Anm. 8 genannte Literatur samt den wichtigen methodischen Bemerkungen von Klaus Berger (Anm. 189), S. 1f.

187 Zu diesem Zug vgl. S. 20

188 Reinink schreibt mit Recht: »Es handelt sich um eine Trost- und Ermahnungsschrift, die nach der ersten Zerrüttung in Folge der arabischen Eroberungen die christliche Herde zusammenhalten will, indem sie die politischen Ereignisse ihrer Zeit in einen geschichtstheologischen Rahmen unterzubringen und mit Hilfe von aus den heiligen Schriften entnommenen Argumenten den vorübergehenden Charakter der gegenwärtigen Bedrängnisse darzulegen versucht. Diese Position erklärt, daß nestorianische und monophysitische Kreise die Apokalypse ohne Bedenken akzeptieren konnten, und sie mittels einer frühen griechischen Übersetzung auch unter den Orthodoxen Verbreitung fand«, S. 63f. Zum Ganzen vgl. auch Georg Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie (Münchner Universitätsschriften). München 1972.

che‹[189], aber sie greift unverkennbare Motive der Johannesoffenbarung auf, insbesondere darin, daß sie das auf sieben Hügeln gebaute Neu-Rom, Byzanz, als Babylon identifiziert; auch die Klage der Seeleute um die zerstörte Metropole klingt an Offb 18,17ff. an (9,1-9). Zuvor ist der Kampf der Söhne der Hagar, der Ismaeliten, gegen die Rhomäer berichtet (c. 1-4); der mit messianischen Farben geschilderte Sieg eines von Gott erweckten neuen Königs der Rhomäer – hier liegen deutliche Anklänge an ps. Methodios vor[190] – und sein Friedensreich (c. 5-6) führen zu einem Zwischenspiel – ›Zepter von Norden‹; ›fremdstämmiger Mann von Süden‹ –, schließlich wird über die sieben-hügelige Stadt eine fremdstämmige und befleckte Frau regieren (c. 7-8), damit kann nur Kaiserin Irene gemeint sein. Darum wird die Herrschaft von Byzanz genommen und an Rom gegeben werden (9,9). Auf diese überraschende Weise gewinnt der Verfasser aber nun den Anschluß an das Schema der Weltmonarchien Daniels im Verständnis der römischen Zeit wieder, allerdings in Verkürzung auf drei: das babylonische Reich ist die Herrschaft Ismaels, der Araber; das griechische, das byzantinische Reich. Am Ende steht die Herrschaft Roms – das wäre Karl der Große. Faktisch weiß der Autor von ihm aber nichts, der zweite Teil des Buches, der apokalyptische Teil im engeren Sinne, handelt nur noch vom Weg des Antichrist (c. 10-14). Er ist allerdings von dem jüdischen Herrscher aus dem Stamme Dan (c. 11) unterschieden, wird durch die Zahl 666 bezeichnet (11,27 vgl. Offb 13,18) und wird Wunder wirken, die sich nur als Gegenbildung zur eucharistisch bestimmten chiliastischen Erwartung der christlichen Frühzeit verstehen lassen[191]. Von den Juden zum König gewählt, kündigt der Antichrist nun in einer Zeit furchtbarer Hungersnot an, aus Steinen Brot zu machen – da widerspricht ihm sogar der Drache, der Satan selbst (c. 13). Nicht zwei, sondern drei Zeugen überführen ihn als Lügner (c. 14), das Ende wird nur ausgesagt, nicht geschildert: »und wenn der Antichrist herrscht und die Dämonen ohne Ordnung zur Last fallen und die Juden Böses gegen die Christen im Schilde führen, kommt der große Tag des Herrn, und es wird Gericht und Vergeltung sein. Und der Irrtum des Teufels wird dahinfallen und aufgehen wird das Licht der Welt, Christus unser Gott und König der Herrlichkeit, dem alle Herrlichkeit gebührt und Ehre und Kraft in Ewigkeit. Amen« (14,13-15).
Die offenkundigen Anspielungen an die Johannesoffenbarung zeigen die wachsende Bekanntschaft dieses Buches; der so freizügige Umgang mit diesen Traditionen belegt, in welchem Maße in der apokalyptischen Literatur die überkommenen Motive und ihre Anwendung noch flüssig waren. Auch dort, wo der Verfasser auf die kanonische Apokalypse zurückgreift, nimmt er doch die eigentlich theologi-

189 So Klaus Berger, Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirchliche Apokalypse (SPB 27). Leiden 1976, S. 4. Dieser Band ist die Edition mit Übersetzung und vorzüglicher Kommentierung dieses bis dahin fast unbekannten Textes und ein ganz wichtiger Beitrag zur Aufschlüsselung der kaum untersuchten byzantinischen Apokalyptik.

190 Bes. zu dem Einschub in c. 13 um 674, den ich nicht geschildert habe.

191 11,2ff. ist er ein Fisch, vgl. die Aberkios-Inschrift – für den Text Hermann Strathmann und Theodor Klauser, Art. ›Aberkios‹ in RAC 1 (1941/1950), Sp. 12–17; zur Interpretation meine Studie: Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift. In: Communio Sanctorium, Mél. off. à J.-J. von Allmen. Genf 1982, S. 73–85 –; 11,29-27 wird er ein Übermaß an Korn und Wein hervorsprießen lassen, vgl. dazu Papias, hier S. 71f.

schen Motive des Sehers nicht auf; sein Thema bleibt der Trost des bedrängten Gottesvolkes auch nach dem – vermeintlichen – Untergang von Byzanz.

3. *Die großen Kommentare seit dem 6. Jahrhundert: Oikumenios, Andreas von Caesarea, Arethas von Caesarea, Dionysios bar Saliba*

Die Wiedergewinnung der Johannesoffenbarung als eines kanonischen Buches spiegelt sich in den großen Kommentaren seit dem 6. Jahrhundert, teils ist sie auch durch das Werk dieser Exegeten vorangetrieben worden. Der älteste unter ihnen, Oecumenius (Oikumenios) ist wahrscheinlich Nicht-Chalkedonenser gewesen, weder Lebensumstände noch Abfassungszeit sind genau anzugeben, die meisten der ihm zugeschriebenen exegetischen Werke dürften andere Verfasser haben[192]. In der sorgfältigen Auswahl der Formeln am Anfang des Buches (»aus zwei Naturen«) unter Abgrenzung von den Extremen (Nestorius und Eutyches) klingt noch das Thema des Christologischen Streites auf oder nach. Doch gerade deshalb war sein Kommentar wohl wenig wirksam, aber vielleicht hat er orthodoxen Theologen den Anstoß zur Beschäftigung mit dem letzten Buch des Neuen Testamentes gegeben. Andreas, in der 2. Hälfte des 6. Jh. Metropolit von Caesarea, setzt jedenfalls die Arbeit des Oecumenius voraus[193]. Einer seiner Nachfolger war der große Arethas von Caesarea, dem wir so viel für die Erhaltung früher patristischer Texte verdanken, in der 1. Hälfte des 10. Jh., der in seinem Kommentar bewußt auf Andreas zurückgreift und Oecumenius breit heranzieht, ohne ihn zu nennen[194]. Ob es in Kappadokien eine besondere Tradition in der Hochschätzung der Apokalypse gegeben hat, ist schwer zu beurteilen[195]. Aber jedenfalls greifen alle drei

192 G. Geerard in CPG III Nr. 7470–7472 nennt neben dem Apokalypsenkommentar nur noch Fragmente eines Kommentars zu den Paulusbriefen und Glossen zu den Pauluspredigten des Johannes Chrysosotomos. Zu den unter dem Namen des Oecumenius in PL 118 und 119 aufgenommenen Kommentaren zur Apg, den Kath. Briefen und den Paulinen vgl. ebenso wie zu Oecumenius überhaupt: Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reiche (ByzHdb. II 1). München 1959, S. 417f. Der Apokalypsenkommentar wurde erstmalig ediert von H. C. Hoskier, The complete Commentary of Oecumenius to the Apokalypse. Ann Arbor, Mich. 1928.

193 Herausgegeben von Josef Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text (Münchner Theologische Studien I, Erg. Bd. 1,1). München 1955, vgl. auch PG 106, Sp. 216–457; 1387–1394; zu den Übersetzungen ins Armenische, Georgische u.a. vgl. M. Geerard in CPG III Nr. 7478.

194 PG 106, Sp. 493–785. Zu ihm Beck S. 591–594.

195 Oecumenius beruft sich für die Kanonizität der Schrift neben Athanasius, Cyrill (von Alexandrien), Methodios und Hippolyt ausdrücklich auf Gregor den Theologen und Basilius den Großen (p. 30). Andreas nennt nicht mehr die ganze Reihe, fügt aber Papias und Irenäus an und bestätigt die Nennung Gregors.

Ausleger, wie es der exegetischen Methode der Zeit entspricht, immer wieder auf die Tradition zurück, auch dort, wo sie ihre Vorgänger nicht ausdrücklich zitieren[196].
Alle deuten das Buch nicht-chiliastisch. Die tausend Jahre, in denen der Satan gebunden ist (20,1-3), bezieht Oecumenius auf die Zeit des Erdenwirkens Jesu, für Andreas und Arethas weisen sie auf die Zeit von der Menschwerdung oder Kreuzigung Christi bis zum Erscheinen des Antichrist. Dies ist für Andreas dann die Epoche, in der es »fromme Kaiser und gläubige Machthaber« gibt, die Märtyrer ihre ihnen von Gott gegebene Kraft gegen Krankheiten und Besessenheit erweisen und, zuerst genannt, die heiligen Apostel als Lehrer thronen, »durch welche die Völker erleuchtet werden«; denn es ist vor allem die Zeit der universalen Verkündigung des Evangeliums, der Mission (zu 20,4). Chiliastische Deutungen werden ausdrücklich verworfen: »nichts davon hat die Kirche rezipiert« (Andreas zu 20,7). Über Gog und Magog wird viel gelehrtes Material zusammengetragen, Andreas nennt als solche schlimmen Nordvölker die Hunnen, Arethas verweist auch auf die Goten. Aber am Ende einigt man sich, daß es sich doch um noch ausstehende Ereignisse der Endzeit handelt. Der Antichrist ist eine reale Gestalt, dessen Kommen man erwartet, ähnlich wie in den genannten pseudonymen byzantinischen Apokalypsen.
Das große Zeichen am Himmel, die mit der Sonne bekleidete Frau (12,1 ff.), genauer ihre Entrückung in den Himmel (12,13), ist zuerst bereits bei Epiphanius von Salamis (gest. 403) auf Maria bezogen zu finden. Oecumenius legt von diesem Ansatz her das ganze Kapitel als Darstellung der geschichtlichen Inkarnation in ihrem die Geschichte transzendierenden Rahmen aus, den Versuchen des Satans sich des Erlösers zu bemächtigen: Der Seher schaut die von Christus umhüllte und beschützte Gottesmutter; ihre Schmerzen sind seelischer Art, sie erwachsen aus den Verdächtigungen von Seiten Josefs – die Geburt ohne leibliche Wehen ist längst vorausgesetzt. Das Werkzeug des Drachen gegen das Kind ist Herodes, seine Rettung (12,6) beschreibt die Flucht nach Ägypten. Das Ende der Vision weist bereits voraus auf den letzten Anlauf des Satans, Christus in seine Gewalt zu bringen, das Kreuz; aber die Erde, die seinen Leib aufgenommen hatte (12,16!), entläßt ihn wieder in die Auferstehung. Pierre Prigent schreibt mit Recht von einem »ersten Beispiel für eine geschlossene historische, in die Zeit eingebundene Auslegung« (S. 29). Gerade darin folgt ihm Andreas aber nicht, er entscheidet sich unter ausdrücklicher Berufung auf Methodius für die Kirche. Arethas verbindet die gegensätzlichen Aussagen seiner beiden Vorgänger ohne sachlichen Ausgleich. Er tendiert zur Gottesmutter, rückt aber vor allem den Unterschied zwischen Judentum und Kirche in den Vordergrund: der Mond unter den Füßen der mit Christus

196 Vgl. dazu für Andreas den Nachweis der benutzten Autoren in der Ausg. von Schmid S. 275 und die Bemerkung: »Der eigene orthodoxe Standpunkt des Andreas bekundet sich in den Prädikaten, die er den zitierten Autoren gibt oder verweigert ... und seinen Vorgänger als Apk-Ausleger, Oikumenios, auf den er dutzende Male Bezug nimmt, nennt er nie mit Namen«.

umkleideten Kirche ist der Gesetzeskult – diese Deutung kannten auch Oecumenius und Andreas, sie weist letztlich auf Hippolyt zurück[197].
Bei der Gestalt auf der weißen Wolke, die einem Menschensohn gleicht (14,14), ist dieser Sohn natürlich Christus. Für die Wolke stellt Andreas zwei exegetische Möglichkeiten nebeneinander: es ist entweder die Wolke, auf der die Apostel den Herrn zum Himmel fahren sahen, oder es ist eine Engelsmacht. Die an zweiter Stelle genannte Lösung war von Oecumenius eingebracht worden; Andreas entscheidet sich für die andere. Arethas wird unter Berufung auf die Väter in der Wolke Maria, die immerwährende Jungfrau, finden (vgl. Jes 19,1). Daß sich in diesen verschiedenen Antworten unterschiedliche exegetische Methoden spiegeln, ist deutlich, man kann auch die Apokalypse mehr historisch (Sicht der Apostel bei der Himmelfahrt) und mehr typologisch-heilsgeschichtlich (Maria) oder einfach allegorisch (Engel) deuten.
Dies sind relativ beliebig herausgegriffene Beispiele gemeinsamer Überzeugungen und im einzelnen unterschiedliche Auslegungen. Unverkennbar ist, daß byzantinische Exegese die Gottesmutter in immer steigendem Maße auch in der Johannesoffenbarung fand – wir werden die gleiche Beobachtung im Westen machen. Weiter verstärken sich die antijüdischen Züge, je mehr der Gegensatz zur gottfeindlichen Weltmacht zurücktritt.
Dionysius Bar-Salibi gilt als der fruchtbarste Schriftsteller der nicht-chalkedonensischen syrischen Kirche des 12. Jh.[198]. Während apokalyptische Bildsprache von Anfang an ihren festen Platz in der christlichen Poesie und Theologie Syriens

197 pan. 78,11,1-6 (p. 461,30-462,27 ed. Karl Holl GCS 3, 1933). Bei der Besprechung der merkwürdigen Marienverehrung der ›Antidikomariamiten‹ (c. 78) kommt Epiphanius auch auf die Meinung ›einiger‹ über den Lebensausgang Marias zu sprechen. Unter den Schriftstellen, die man hier heranziehen könne, nennt er neben Lk 2,35 auch Offb 12,13f., daß der himmlischen Frau Flügel gegeben werden (p. 462, 13-19). Ob sich die genannten ›einige‹ auf diesen Text bezogen haben, bleibt offen wie die eigene Sicht des Autors; er jedenfalls wagt nicht zu entscheiden, ob Maria gestorben sei oder nicht (78,11,4). Pierre Prigent, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (BGBE 2). Tübingen 1959, hier S. 28–30, der an sich für dieses ganze Thema grundlegend ist, verweist – nach älteren Vorbildern – auch auf Efräm den Syrer (gest. 373), hymn. de nativitatc 16,12f., 17,1 (p. 77 u. 79 übers. Edmund Beck in CSCO 187/Syr. 83. Louvain 1956) – Prigent zitiert noch nach der Editio Romana II, 429 F–430 A. 430 D. Aber diese Aussagen haben nichts mit Offb 12,1ff. zu tun, vgl. Edmund Beck, Die Mariologie in den echten Schriften Ephräms. In: OrChr 40, 1956, S. 22–39. Die Apokalypse war nicht Bestandteil der Bibel Efräms. Für den Palästinenser Epiphanius wird man vielleicht auf seine Beziehungen zu Ägypten verweisen können.

198 Zu ihm vgl. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922, S. 295–298; den Apokalypsenkommentar gab I. Sedlácek heraus in: CSCO 53/Syr. 18 (= Text). Louvain 1909; 60/Syr. 20 (= versio). Louvain 1910. Zur allgemeinen Zeitgeschichte vgl. Aziz S. Atiya, A history of Eastern Christianity. London 1968, S. 200–208; Kenneth M. Setton (Hrsg.), A history of Crusades I: The first hundred years. The Univ. of Wisconsin Press 1955, 2nd ed. 1969, S. 449ff.; 513ff. Die anderen großen Theologen der »Syrischen Renaissance« waren Michael der Syrer (gest. 1199) und Gregor Barhebraeus (gest. 1286).

hatte[199], gehörte die Johannesoffenbarung ursprünglich auch hier nicht zu den kanonischen Büchern; deshalb gibt es aus diesem Bereich keine älteren Auslegungen. Dionysius stammte wie die anderen gelehrten Kirchenmänner der ›syrischen Renaissance‹ aus Melitene (heute Malatya) im Grenzgebiet zu den Kreuzfahrerstaaten. Er hat den Aufstieg der türkischen Sengiden erlebt, die unter Nur ad Din (gest. 1174) die Herren Syriens wurden, sowie die Anfänge Saladins (gest. 1193); über die Rückeroberung Edessas von den Kreuzfahrern 1144 durch Sengi, den Vater Nur ad Dins, hat er Gedichte geschrieben ebenso wie über die Plünderung der Stadt Marash (heute Kahramanmaras) im südlichen Anatolien, seinem Bischofssitz, durch die mit den Kreuzfahrern verbündeten Armenier; damals geriet er selbst in Kriegsgefangenschaft. 1171 starb er als Bischof von Amida (Diyarbakir), 16 Jahre vor dem Untergang des lateinischen Königreichs Jerusalem in der Schlacht bei den Hörnern von Hittin. Diese Biographie sollte man wohl mitbedenken, wenn man verstehen will, was dazu beigetragen haben mag, daß Dionys als erster syrischer Gelehrter auch die Johannesoffenbarung kommentierte.
Jedenfalls hatte auch er sich noch oder wieder mit der Frage herumzuschlagen, ob die Apokalypse überhaupt zu den kanonischen Büchern gehöre. Er zitiert Dionys von Alexandrien, Euseb, und hält sich schließlich an Hippolyt, aus dessen Apologie gegen Gajus er mehrfach zitiert; der einzige andere von ihm angezogene Gewährsmann ist Severus von Antiochien (gest. 538), der große Patriarch der Nicht-Chalkedonenser. Spätere griechische Exegeten kannte er nicht, hätte sie wohl auch, weil aus seiner Sicht nicht rechtgläubig, kaum unbefangen nutzen können. So schreibt er selbst in der Vorbemerkung, daß er nur ganz wenig von der Arbeit der Väter gefunden habe.
Der Anschluß an Hippolyt mußte freilich auch Probleme mit sich bringen. Das Römerreich des Augustus, in dem der selbst in Rom lebende alte Lehrer den Gegenspieler Christi sah und aus dem der Antichrist kommen sollte, ist offenbar vergangen. Jedenfalls läßt der Syrer in seinem Kommentar nichts davon erkennen, daß er im Basileus am Bosporus oder gar in einem Mann wie Friedrich Barbarossa den Nachfahren des Augustus sieht. Das Reich des künftigen Antichristen folgt bei ihm nur dem Modell des Imperiums des Augustus, es wird erst das 4. Tier, also das letzte Reich Daniels sein, schreibt er zu 13,12. Man hört geradezu den Klang Hippolyts auch dort, wo sein Name nicht fällt: »Alles, was das gegenwärtige Reich durch das Wirken des Satans gegen die Heiligen tut, eben das wird dann, wenn der Antichrist kommt, dieser festlegen und bestätigen, daß (die Menschen) es gegen die Gerechten tun«[200]. Offen bleibt dann nur, was dies ›gegenwärtige Reich‹ ist. Den Namen der großen Hure, »die über vielen Wassern sitzt« (17,1), entschlüsselt er nirgends, er schreibt nur, daß Johannes Leid und Schaden anzeigt, die am Ende über Babylon kommen werden, durch die Tyrannen, die dann sein werden. Die sieben Hügel werden nirgends erwähnt, nur die großen Wasser. Sollte ihm dabei nicht doch die Zukunft des Zweistromlandes vor Augen gestanden haben und

199 Vgl. hierzu Robert Murray, Symbols of Church and Kingdom. A study of early Syriac tradition. Cambridge 1975; zum Lebensbaum S. 113–129; zur Kirche als Braut S. 131–142.

200 p. 17,7-10 übers. Sedlacek.

vielleicht das Schicksal Bagdads, der glänzenden Metropole der abassidischen Kalifen, die ihre weltliche Macht allerdings schon längst an die Seldschuken abgegeben hatten, der Stadt, die 1258 ja von den Mongolen erobert und zerstört werden sollte? Obgleich Dionys sich an Hippolyt hielt, korrigiert er ihn auch, jedenfalls ist der Syrer kein Chiliast mehr. Der Drache wird erst gebunden werden, 20,3 ist Zukunft, hier folgt er dem römischen Lehrer gegen Gajus. Aber diese Zukunft ist nicht mehr gegen das neue Jerusalem, den neuen Himmel und die neue Erde abgegrenzt, jedenfalls gibt es nur eine Auferstehung, in ihr allerdings eine Rangordnung, wie es ja nach Joh 14,2 auch ›verschiedene‹, d.h. unterschiedlich gestufte ›Wohnungen‹ im Himmel gibt – eben hierfür beruft Dionys sich auf Severus[201]. Im Verständnis von 12,1f., der Frau am Himmel, folgt der Syrer Hippolyt und damit der ganzen altkirchlichen Exegese: es ist die Kirche; sie gebiert Christus immer neu und lehrt alle Völker, das heißt, ›sie setzt immer neu und unaufhörlich das Wort aus ihrem Herzen‹[202].
Die Exegese dieses Syrers aus dem hohen Mittelalter im Sinne abendländischer Periodisierung wirkt viel archaischer als die älteren byzantinischen Kommentare, eben durch den Rückgriff auf Hippolyt. Daß Dionys seine eigene Zeit in der Johannesoffenbarung wiederfand, ist nur zu erschließen, expliziert wird es nirgends. Wenn man sich das umfassende Werk der Bibelauslegung durch diesen Gelehrten vor Augen hält, bleibt die Beschäftigung mit ihrem letzten Buch doch eine Erscheinung am Rande. Aber immerhin: Dionys hat es ausgelegt, kaum allein, weil es zur Hl. Schrift gehört – denn das war ja eben gar nicht so sicher –, aber weil er seine Zeit durch diese Prophetie betroffen sah.

201 p. 20,35-21,15 übers. Sedlacek zu 20,5f. Auf die verschiedenen Ränge in der Vollendung – Jungfrauen erhalten einen höheren Lohn als Eheleute, Märtyrer stehen über solchen, die nicht Zeugnis abgelegt haben – weisen für den Syrer auch die Throne von 20.4 (p. 20,22-34 übers. Sedlacek).

202 » . . . ›masculum‹ Christum nominabat qui est Deus et ipsemet homo, quem parit ecclesia continuo et docet omnes gentes« (p. 5,20ff. übers. Sedlacek) zu 12,5; vgl. »quia continuo et indesinanter gignit e corde verbum . . . « (p. 15,6f.) zu 12,2.

V. Die Johannesoffenbarung in der lateinischen Kirche

1. Frühchristliches Erbe: Victorin von Pettau

Das Verständnis der Johannesoffenbarung in der okzidentalen Kirche der Antike erwächst viel unmittelbarer aus der Apokalyptik der Frühzeit. Der älteste Kommentar in lateinischer Sprache stammt von einem Mann aus Pannonien, im Grenzbereich zwischen der Ost- und Westhälfte des Imperiums, Bischof Victorin von Poetovio an der Drau, dem heutigen Ptuj (deutsch Pettau) in Slowenien. Verarbeitet hat er vorwiegend griechische Literatur, Irenäus, Hippolyt und – wie noch anzusprechen ist – Origenes.

Von seiner Biographie wissen wir eigentlich nur, daß er unter Diokletian Märtyrer geworden ist (304?). Von den zahlreichen Kommentaren, die er verfaßt hat, doch wohl im letzten Drittel des 3. Jh., ist außer der – auch nicht mehr vollständig vorhandenen – Apokalypsenauslegung nur ein kleiner Traktat über die Weltschöpfung erhalten, der sein Interesse an symbolischen Zahlen zeigt und ihn im übrigen als Erben des kleinasiatischen Chiliasmus, genauer der Theologie des Irenäus erweist[203]. Hieronymus gab ein Jahrhundert später den genannten Kommentar in einer neuen Bearbeitung heraus; dem von ihm stets respektvoll genannten Bischof von Pettau hielt er sein schlechtes Latein vor, vor allem aber hat er ihn einerseits als Chiliasten kritisiert, der – wie andere – in die Fußstapfen des Papias von Hierapolis getreten sei, andererseits als Origenisten, weil er Auslegungen des Alexandriners ins Lateinische übertragen habe[204]. Das wirkt wie ein befremdlicher Widerspruch, da Chiliasmus doch gemeinhin für realistische Zukunftserwartung steht, gegen ein allegorisches Verständnis der prophetischen Verheißungen, Origenes aber gerade als einer der Väter allegorischer Exegese und als Spiritualist gilt. Diese scheinbar so einleuchtende Unterscheidung läßt sich doch aber gerade bei der Johannesoffenbarung gar nicht durchhalten. Wie will ich Bildern und Chiffren einen anderen Sinn abgewinnen als eben einen bildlichen, symbolischen, im Sinne der antiken hermeneutischen Terminologie also ohne zu allegorisieren? Allerdings zeigt gerade die

203 Victorini episcopi Petavionensis opera, ed. Johannes Haussleiter (CSEL 49). Wien 1916. Haussleiter stellt neben diesen, von ihm erstmalig edierten, authentischen Text die Rezension des Hieronymus. Beide Texte sind abgedruckt in PLS 1, col 103–172. Ich zitiere nach CSEL.

204 Zur Chiliasmus-Kritik vgl. bes. de vir. ill. 18; comm. in Ez XI zu 36,1; zur Übertragung des Origenes ep. 61,2; 84,7; apol. adv. lib. Rufini 1,2; 3,14; vgl. comm. in Eccl. zu 4,13; das ganze Material ist gesammelt bei Haussleiter in CSEL 49, p. VII–X.

Auslegung Victorins, welcher Anstrengungen es bedarf, die Johannesoffenbarung konsequent chiliastisch zu verstehen.
Voraussetzung ist die schon einmal zitierte Überzeugung: Nicht nach einer Ordnung, also Reihenfolge des Berichteten, ist in der Apokalypse zu suchen, sondern nach seinem Sinn[205]. Damit ist der Aufbau des Buches als hermeneutischer Schlüssel ausgeschaltet. Die ›heilige Stadt‹, die vom Himmel herabfährt (21,2), ist für Victorin das erneuerte Jerusalem nach der ersten Auferstehung, denn ›Stadt‹ meint hier das Heilige Land, wie es Abraham (Gen 13,14f.; 15,18) verheißen wurde[206]. Auf dieses Tausendjährige Reich ist aber auch die Vision 14,1 zu beziehen, die 144000 mit dem Christuslamm auf dem Berge Zion. Es sind die Judenchristen der Endzeit, die durch die Predigt des Elia – nach 11,3ff. – bekehrt worden sind[207]; auf Elia weist auch der Engel 7,2: Sie herrschen über die Heiden. Auf die zweite Auferstehung sind dann die paulinischen Aussagen 1 Thess 4,15-17 und 1 Kor 15,52 zu beziehen. Diese Predigt des Elia ist auch in dem Gesicht von dem Engel mit dem ewigen Evangelium in 14,6 gemeint; der ihm folgende Engel müßte dann, gemäß Victorins Verständnis von 11,3f., der Prophet Jeremia sein[208]. Wieweit der Bischof von Pettau hier eine breitere Tradition wiedergibt und wieweit er eigenständig ist, läßt sich schwer beurteilen. Merkwürdig ist, daß den erhaltenen Teilen des Kommentars nur indirekt zu entnehmen ist, daß an diesem Tausendjährigen Reich die Christen, alle Getauften[209] teilhaben, wie es in der ganzen christlichen Apokalyptik gelehrt worden war, soweit sie mit dieser Chiffre gearbeitet hatte. Die Sicht der Endgeschichte der Welt durch Victorin, einen Heidenchristen am Ende des 3. Jh., ist nur mit Respekt zu registrieren: die Umkehr des Kerns des alten 12-Stämme-Volkes zu Christus ist für ihn ein Herzstück in der Erfüllung der Verheißungen Gottes. Diese Umkehr ist nicht Antwort auf die christliche, die apostolische Verkündigung, sondern auf die Predigt des wiedergekehrten Elia, also der alttestamentlichen Prophetie – erst in der Zeit der Kreuzfahrer habe ich dieses Motiv so wiedergefunden[210]. Aber man wird nicht bestreiten können, daß Victorin hier die Geschichtsschau einer christlichen Sondertradition in die Johannesoffenbarung hineingelesen hat. Hieronymus hat dies alles geändert. Unbestreitbar ist auch, daß die für Paulus und doch auch den Apokalyptiker fundamentale bleibende Christusgemeinschaft im Zusammenhang des Tausendjährigen Reiches für ihn keine wichtige Rolle spielt.
Auch sonst ist die Exegese des pannonischen Bischofs archaisch im Sinne der Nähe des 2. Jahrhundert, nicht unbedingt dem Propheten der Apokalypse. Er findet die Einheit des Alten und Neuen Testamentes immer wieder angezeigt, auf sie weisen das zweischneidige Schwert im Munde des Johannes berufenden Christus[211], die

205 Zu 8,6f.: »nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus requirendus« (p. 86,6f. ed. Haussleiter), vgl. Anm. 36.
206 p. 146–154 ed. Haussleiter.
207 p. 140,5f. ed. Haussleiter, vgl. auch p. 80,2ff.
208 p. 130,10-16 ed. Haussleiter zu 14,6.8.
209 So ist doch 21,4 zu verstehen, p. 152,4-11 ed. Haussleiter.
210 Zum staufischen »Ludus de Antichristo« vgl. S. 155
211 I 4 zu 1,16b (p. 22,5-24,17 ed. Haussleiter).

vier Wesen vor dem Gottesthron – ihre insgesamt 24 Flügel sind von den 12 Büchern des Alten Testamentes zu verstehen, sie selbst versinnbildlichen die Evangelien wie bei Irenäus[212] –, auch das Buch mit den sieben Siegeln, denn es ist der alte Bund, das Alte Testament, das Christus durch sein Leiden und seinen Tod ›eröffnet‹ hat, d.h. doch wohl inkraft gesetzt und ausgelegt[213]. Eben dies ist aber ein Verkündigungsgeschehen: »Die Auflösung der Siegel ist die Öffnung des Alten Testamentes der Verkündiger (d.h. der Propheten) und Vorankündigung der Zukunft der Endzeit«. Darauf weist der Reiter auf dem weißen Pferd (6,1f.). »Also ist das weiße Pferd das Wort der Verkündigung, mit dem Heiligen Geist in die Welt gesandt; denn so sprach der Herr: ›dies Evangelium wird auf dem ganzen Erdball verkündigt werden zum Zeugnis für alle Völker und dann kommt das Ende‹ (Mt 24,14)«[214]. Der geöffnete Tempel im Himmel (11,19) ist Christus selbst, anders gesagt: »Die Verkündigung des Evangeliums und die Vergebung der Sünden und alles, was mit jenem (Christus) gekommen ist, das, sagt (der Prophet), ist erschienen«[215]. Die mit der Sonne bekleidete himmlische Frau (12,1f.) ist die alte Kirche der Väter, Propheten und der heiligen Apostel. Daß sie auf dem Mond steht, weist auf das Sterben der Heiligen; auch wenn sie schwinden, werden sie doch nicht ausgelöscht, sondern haben Licht in der Finsternis gleich dem Mond[216]. Gerade diese schönen Gedanken müßten die Hoffnung des Exegeten eigentlich auf die Auferstehung aller Christen richten, über seinen Chiliasmus hinaus, soweit, wie das Christusevangelium Glauben gefunden hat. Wenn auch ihm, dem Heidenchristen, schon die erste, nicht erst die letzte Posaune des Paulus gelten sollte, dann doch, weil er hineingenommen ist in die Gemeinschaft mit dem erneuerten, bekehrten Volke Israel im Heiligen Land – das alles ist sachgerechte Aufnahme der paulinischen Aussagen Rm 11, weniger der Johannesoffenbarung. Aber damit ist wieder bestätigt, daß im Rahmen dieses ganzen Entwurfs dem Tausendjährigen Reich die Funktion zukommt, die Einheit des Alten und des Neuen Testamentes zu bestätigen, denn Christus erfüllt hier die prophetischen Verheißungen. Unverkennbar ist auch die paulinische – nicht auf diesen Apostel beschränkte – Perspektive in die Apokalypse eingebracht: die Zeit zwischen Kreuz samt Auferstehung und Parusie ist die Zeit der universalen Mission. Die Trübsale in der Gegenwart sind unverschlüsselt angesprochen: »alle Martyrien (passiones) der Heiligen sind stets aus dem Dekret des Senats jener (Stadt Rom) vollendet worden«[217]. Sein eigenes Martyrium hat diese Einsicht besiegelt. Daß für Victorin das letzte Buch der Bibel in besonderer Weise eine Trostschrift gewesen wäre, wird nicht deutlich. Aber sie bezeugt und bestätigt mit dem Glauben der Kirche ihre Hoffnung.

212 IV 5 zu 4,8 (p. 54,8-56,13 ed. Haussleiter).
213 V 1 zu 5,1-6 (p. 60,4-62,5 ed. Haussleiter).
214 VI 1 (p. 66,18-20; 68,12-16 ed. Haussleiter).
215 XI 6 (p. 104,9ff., hier 14-16 ed. Haussleiter).
216 XII 1 (p. 106,1-10 ed. Haussleiter).
217 XIV. XVII 2 (p. 132,3f. ed. Haussleiter).

2. *Der Streit um die Kirche: Ticonius und Augustin*

Um Einheit und Integriät des Gottesvolkes, ja um die Einheit Gottes und seiner Verheißungen selbst ging es letztlich also in dieser chiliastischen Theologie. Das Thema der Einheit und Heiligkeit der Kirche stand in anderer Weise seit dem 2. Jh. im Zentrum des Denkens der großen Theologen Afrikas, d.h. der römischen Provinzen im Bereich des heutigen Maghreb, Tunesien, Algerien bis Marokko, mit Karthago als Mittelpunkt. Hier lag noch bis ins 4. Jh. das eigentliche Zentrum der lateinischen Theologie. Auch für diese Kirche waren in der Frühzeit enthusiastische Traditionen mit kräftig judenchristlichem Einschlag charakteristisch[218]. Gnostische Strömungen wie der Manichäismus in seiner westlichen, philosophischen Variante fanden bis ins 4. Jh. ihre Adepten. Märtyrer haben Visionen; Tertullian beruft sich in allen Phasen seines Lebens auch für seinen ethischen Rigorismus auf die Johannesoffenbarung, sachlich gewiß mit Recht[219]. Bei Cyprian wird erkennbar, wie die Kirche in der Verfolgung in diesem Buch Weisung und Trost findet[220]. Die verfolgte Kirche, um ihre Bischöfe geschart, ist die wahre Kirche.

Zum großen Streit um die Integrität der Kirche, der zum Schisma zwischen Donatisten und Katholiken führen sollte, kam es beim Aufarbeiten der Folgen der furchtbaren Maßnahmen Kaiser Diokletians gegen die Christen. Die Donatisten beharrten darauf, daß ein Bischof oder Priester, der in der Verfolgung abfiel, etwa weil er die heiligen Bücher zur Verbrennung auslieferte, den Heiligen Geist und damit sein Amt verloren habe, also auch nicht mehr taufen kann, geschweige denn, daß ein Bischof noch im Stande wäre, als Ordinator tätig zu sein; denn was ein Mensch nicht hat, eben den Geist, kann er auch nicht weitergeben. Die Integrität der Kirche hängt also nicht eigentlich an der persönlichen Heiligkeit oder Frömmigkeit der Amtsträger, sondern eher an der authentischen Sukzession der Bischöfe, die nicht im Stande der Todsünde sein dürfen, wenn sie die für ihr Amt konstitutive Gabe des Geistes in der Ordination weiterreichen[221]. Die Kirche der Märtyrer – so verstehen sich die Donatisten – ist zugleich die Kirche des Amtes. Die Kirche auf Erden hat keinen Kaiser als sichtbares Haupt, wohl aber Bischöfe,

---

218 Das hat bes. Jean Daniélou – oft überzeichnend – in einer seiner letzten Schriften herauszustellen versucht: Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée. Vol. III: Les origenes du christianisme latin. Paris 1978. Zur Besonderheit des afrikanischen Manichäismus: F. Decret, Aspects du manichéeisme dans l'Afrique Romaine. Paris 1970.

219 Zu Tertullian vgl. den schönen Essay von Hans Frh. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Urban Bücher 50). Stuttgart (1960) ^{5}1981, S. 12–36; zu seinem Schriftgebrauch die Nachweise in: Biblia patristica I (vgl. Anm. 168). Paris 1975.

220 z.B. ad. Fort. 11 (p. 210,219ff. ed. R. Weber in CChL 3. Tournhout 1972), vgl. auch etwa 10 (p. 199,20f.). Zu Cyprian überhaupt Hans Frh. von Campenhausen, op. cit. S. 37–56.

221 Das Standardwerk für die Geschichte des Donatismus ist noch immer: W.H.C. Frend, The Donatist Church. A Movement of protest in Roman North Africa. Oxford (1952) ^{2}1971; zu den inzwischen erforderlich gewordenen Korrekturen vgl. Alfred Schindler, Art. ›Afrika 1: Das christliche Nordafrika‹ in TRE 1 (1977), S. 640–700, und bes. Wolfgang Wischmeyer, Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites. In: ZNW 70, 1979, S. 68–85.

von deren Legitimität sie abhängt. Daß die Engel der Gemeinden, an die der erhöhte Christus seine Sendschreiben am Anfang der Apokalypse adressiert, ihre Bischöfe sind, genauer »die Leiter des Volkes, die den Vorsitz der einzelnen Kirchen haben, um allen das Wort des Lebens zu verkündigen«, findet sich zwar erst bei dem Afrikaner Primasius im 6. Jh.[222], doch diese Auslegung reicht unverkennbar in das donatistische Milieu des 4. Jh. zurück. Zwischen Katholiken und Donatisten brauchte sie aber nicht strittig zu sein, weil sie letztlich die Ekklesiologie des gemeinsamen Kirchenvaters Cyprian zum Ausdruck bringt[223]. Die Kirchenspaltung hatte ihren Ursprung in der donatistischen Behauptung gehabt, der von den Katholiken anerkannte Bischof von Karthago, Caecilian, sei eben von einem in der Verfolgung Abgefallenen geweiht worden. Ein grundsätzlicher Konflikt entwikkelte sich daraus, als die Katholiken Schritt für Schritt ihre Position vertieften, ihr Vordenker und Wortführer wird dabei Augustin werden. Zu einer Identitätskrise mußte das anhaltende Schisma führen, weil eben nun Bischof gegen Bischof stand. Wo war dann aber die wahre Kirche?

Diese Erfahrung ist Rahmen und Schlüssel für die Apokalypsenauslegung des Ticonius (Tychonius) geworden, eines Einzelgängers unter den Donatisten, der 380 auch aus seiner Kirche ausgestoßen worden war und gerade in dieser existentiellen Betroffenheit Thesen entwickelt hat, die in unterschiedlicher Brechung seitdem aus der christlichen Theologie des Abendlandes nicht mehr fortzudenken sind[224].

Die beiden nicht nur dem Titel nach bekannten Schriften sind jedenfalls nach 380 abgefaßt: den ›Liber regularum‹, das ›Regelbuch‹, hat Augustin in sein Werk ›Von der christlichen Lehre‹ (de doctrina christiana) aufgenommen; von dem Apokalypsenkommentar ist nur ein Bruchstück erhalten, auch das von nicht ganz gesicherter Authentizität, aber er ist bei den späteren Auslegern Primasius, dem unbekannten Verfasser (Caesarius?) von 19 unter dem Namen Augustins gedruckten Homilien, Beda, Beatus so weitgehend, teils sogar als ausdrückliches Zitat, aufgenommen worden, daß sich ein deutliches Bild seiner Problemstellung und seiner Exegese

---

222 comm. in Apc. I 1 f. (PL 68, col. 803). Die Auslegung geht sicher auf Ticonius zurück. Zu Primasius vgl. S. 111 f.

223 Zu dieser Ekklesiologie vgl. bes. Ulrich Wickert, Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian (BZNW 41). Berlin 1971; zum Streit um die Ekklesiologie sind wichtig vor allem Erich Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertulian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins (AKG 20). Berlin und Leipzig 1932, Josef Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theol. Stud. II 7). München 1954; Walter Simonis, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (FTS 5). Frankfurt 1970; zu der für gerade die Donatisten so wichtigen Märtyrerfrömmigkeit vgl. jetzt Victor Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles (ThH 55). Paris 1980.

224 Der Name ist verschieden überliefert, vgl. dazu jetzt Maier S. 108–129. Die Bedeutung des Ticonius für die mittelalterliche Exegese ist verschiedentlich hervorgehoben worden, vgl. etwa Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie (HS 285). Berlin 1935, etwa S. 71.

gewinnen läßt[225]. Beide Schriften gehören auch sachlich zusammen; denn das Regelbuch, eine biblische Hermeneutik, hat sich zum Ziel gesetzt, »Schlüssel und Leuchten für die Geheimnisse des Gesetzes«, d.h. des Alten Testamentes, zu erstellen (praef.), es geht also um das Alte Testament als Prophetie oder das Geschichtshandeln Gottes. Das ist aber auch das Thema der Apokalypse. Denn »nichts gibt es, was (sie) beschreibt als die Kirche«[226]. Diese Kirche bezeichnet Ticonius mit der paulinischen Wendung als ›corpus‹, Leib, wobei in dem lateinischen Wort auch die rechtlich stärker gefüllte Vorstellung der Korporation mitschwingt. Die Einheit von Altem und Neuem Testament braucht der Afrikaner nicht mehr zu verteidigen, sie ist vorausgesetzt und damit auch die typologische Exegese, deren Recht und Notwendigkeit die Väter der Frühzeit erstritten hatten. Christus und seine Kirche sind untrennbar: »Der Leib ist ... in seinem Haupte der Sohn Gottes und Gott ist in seinem Leib als Menschensohn, der täglich kommt, um geboren zu

225 Wichtig für die Rekonstruktion des Apokalypsenkommentars ist noch immer Traugott Hahn, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts. Dorpat 1902. Inzwischen sind aber fast alle für eine solche Rekonstruktion heranzuziehenden Texte in neuen Ausgaben vorgelegt worden oder Neuausgaben sind angekündigt. Das gilt vor allem für Beatus von Liebena (vgl. Anm. 333), dessen Apokalypsenkommentar jetzt in der Edition von Sanders, Rom 1930, zu benutzen ist. Eine für die künftige Arbeit zu Ticonius grundlegende Quellen-Analyse verdanken wir Sergio Alvarez Campos, Fuentes literarias de Beato di Liébana. In: Actas del Simposio (Anm. 334). S. 117–162. Ferner hat sich die Vermutung als unbegründet erwiesen, daß der Ticonius-Kommentar in drei Teile gegliedert war, vgl. Kenneth B. Steinhauser, The structure of Tyconius' Apocalypse Commentary. A correction. In: VigChr 35, 1981, S. 354–357; inzwischen ist vorgeschlagen worden, in den 12 Büchern bei Beatus das Fortwirken der Gliederung des Ticonius zu sehen. Eine Übersicht über die ›Rekapitulationen‹ und damit die Gesamtstruktur des Ticonius und der von ihm abhängigen Kommentare hat jetzt Yves Christe vorgelegt, Traditions littéraires et iconographiques dans l'interpretation des images apocalyptiques. In: L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques, IIIe–XIIIe siècles. Actes du Colloque de la Fondation Hardt 1976, ed. R. Petraglio etc. (Études et Documents publ. par la Sect. d'Hist. de la Faculté des Lettres de L'Univ. de Genève 11). Genf 1979, S. 109–134 mit zwei angefügten Tafeln, um die es hier vor allem geht. – Die genannten Fragmente sind neu hrsg. von Francesco Lo Bue, The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation (TSt NS 7). Cambridge 1963, abgedr. in PLS 1, col. 622–652, dazu col. 1749; sie sind doch als eine spätere Redaktion des ursprünglichen Ticonius-Textes zu werten, so schon Hahn und jetzt Lo Bue. – Für das ›Regelbuch‹ ist weiterhin zu benutzen: F.C. Burkitt (Ed.), The Book of Rules of Tyconius (TSt III, 1). Cambridge 1894. – Zur Theologie des Afrikaners vgl. außer Hahn besonders Josef Ratzinger, Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im »Liber regularum«. In: REAug 2, 1956, S. 173–185, ferner jetzt G. Maier, dort auch die sonstige weiterführende Literatur.

226 So im Apokalypsenkommentar nach Beatus IV 6,50 zu 7,9f.: »Nihil est enim quod praeter ecclesia(m) describat« (p. 399 ed. Sanders). An sich bezieht sich diese Aussage nur auf die Deutung der 144000, es geht nicht nur um Judenchristen. Aber schon Hahn hat die Formulierung nicht unpassend als Beschreibung für die Prämisse aller Exegese des Ticonius herausgestellt, hat der eigenwillige Afrikaner doch, wie noch Beda staunend bemerkt (PL 93, col. 145), sogar in dem Lamm auf dem Gottesthron auch die Kirche wiedergefunden, »quae in Christo accepit omnem potestatem«.

werden, und zum heiligen Tempel Gottes wächst«[227]. So heißt es in der ersten Regel. Aber »weit notwendiger« ist die zweite Regel »vom zweigeteilten Leibe des Herrn«, sie »ist von uns viel sorgfältiger zu erfassen und es ist nötig, sie durch alle Schriften vor Augen zu haben«[228]. »Dunkel bin ich und schön, Töchter Jerusalems«, singt im Hohenliede (1,5) die Geliebte von sich, »wie die Zelte Cedars und die Teppiche Salomos«. Hippolyt hatte diesen Vers auf die Kirche bezogen: »Ich bin sündig, aber noch mehr schön, weil Christus mich liebgewonnen hat«[229]. Für Ticonius weist dies Wort nicht auf überwundene und vergebene Sünde, auch nicht auf die bleibende Präsenz der in Christus bereits besiegten Sünde und damit die bis zum Tode nicht aufhörende Aufgabe des Kampfes gegen die Sünde wie in der reformatorischen Rechtfertigungslehre, sondern auf das erschreckende Ineinander von wahrer und falscher Kirche in jedem sichtbaren Kirchentum: »Das sei nämlich ferne, daß die Kirche, ›die keinen Makel oder Runzel hat‹ (Eph 5,27), die der Herr sich durch sein Blut gereinigt hat, auch nur teilweise ›dunkel‹ sei, außer im Blick auf den Teil ›zur Linken‹«, d.h. die falsche Kirche, die nur dem Namen nach Kirche ist, »um derentwillen ›der Name Gottes unter den Heiden gelästert wird‹ (Rm 2,24)«[230]. Diese tiefe Zweideutigkeit aller erfahrbaren Kirche wird dem Afrikaner zum Schlüssel, um das Geheimnis der Sendschreiben in der Apokalypse zu verstehen: »Das ist die siebengestaltige Kirche, bald weist er sie auf als Heilige und solche, welche die Gebote halten, bald dieselben als schuldig vieler Verbrechen und der Buße wert«[231]. Das gilt für den Bischof, den ›Engel‹, und seine Gemeinde. Die Verheißung Christi ist nicht hingefallen: »Geblieben ist der Kirche vom Herrn die Macht, daß ›was sie auf Erden binden wird, auch im Himmel gebunden ist‹ (Mt 16,19)«; aber das gilt nur von der wahren Kirche, »wer im Glauben der einen Kirche Gottes verharrt, dem wird die ihm von Gott verliehene Macht schließlich nicht fehlen« – schreibt Ticonius zu 11,6[232]. Doch das ist eben die schwere, im Grunde unlösbare theologische Aufgabe, zu erkennen, für wen dies zutrifft. Die konkrete Erfahrung der Gegenwart sieht er jedenfalls schon in der Johannesoffenbarung vorausgesagt, im Grunde entspricht sie dem ganzen Weg der Kirche in der Geschichte. Von den Rossen des apokalyptischen Heeres vom Euphrat unter der 6. Posaune heißt es, daß ihre Kraft in ihrem Maul und in ihren Schwänzen sei (9,19). Ticonius bezieht das auf Wort und Amt der Lehrer, also der Bischöfe. Sie stehen hinter den bösen Handlungen der Fürsten dieser Welt. »Nicht den verschiedenen Formen des Aberglaubens ist das ganze Menschengeschlecht preisgegeben, sondern die, die unter dem Namen des Christentums dem Teufel anhängen, kämpfen gegen die Kirche«[233]. Das ist zunächst gewiß Deutung der donatistischen Erfahrung, daß die Katholiken im Bunde mit dem Imperium stehen und gegen die eigene

227 p. 7,24f. ed. Burkitt.
228 p. 8,5f. ed. Burkitt.
229 p. 35 aus dem Georgischen ed. Bonwetsch in TU 23,2c. Leipzig 1902.
230 p. 10,13-17 ed. Burkitt.
231 p. 11,1-5 ed. Burkitt.
232 Turiner Frgm., MLS 1, col. 644f.
233 Turiner Frgm., col. 639f.

Gemeinschaft vorgehen. Aber damit ist doch Grundsätzliches gesagt: Es gibt einen angeblichen Christusdienst, der tatsächlich dem Teufel gilt, dies lehren für ihn Kap. 12 und 13 der Offb[234]. Wenn apokalyptische Geschichtsschau des späten Mittelalters und der Reformation im Papst den Antichristen sah, ist dies doch nur vom Boden dieser Einsicht des Ticonius in die Zweideutigkeit der geschichtlichen Kirche her möglich gewesen. Weder die ältere Zeit noch der griechische Osten kennen eine vergleichbare Exegese.

Den Grund dieser Zweideutigkeit findet der Afrikaner im Regelbuch letztlich in Gottes freier Gnadenwahl und den paulinischen Aussagen von der Rechtfertigung aus Glauben. Es gibt viele Abrahamskinder, aber nur die Glaubenden sind die echten Erben der Verheißung (Regel 3). Paulus hatte mit dieser Argumentation Gottes Sammlung der Kirche begründet, Ticonius sieht das gleiche Grundgesetz in dem einen Gottesvolk des Alten wie des Neuen Testamentes wirksam. Deshalb ist es auch möglich, von Einzelaussagen oder Einzelereignissen der biblischen Vergangenheit auf das Allgemeine, die Gegenwart zu schließen (Regel 4: ›de genere et specie‹). Das gilt auch für die prophetischen Verheißungen; die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft weist auf die künftige Vollendung; das ist insoweit keine neue Exegese, aber der Afrikaner folgert daraus: »Unter dem Bild des Landes Juda, das vom Kriege verwüstet war, verspricht er« – Gott – »die Welt zu erneuern, die von Gott abgefallen war«[235]. Das ist natürlich Kritik an einem naiven Chiliasmus – darauf ist zurückzukommen. Dieser Grundsatz ermöglicht es ihm einerseits alle Städte und Provinzen Israels wie der Heiden als Bild der zweigeteilten Kirche zu verstehen[236], andererseits zu zeigen, daß es bei den Vorgängen in Afrika heute um das Ganze der Kirche geht[237]. Die folgende, 5. Regel ›von den Zeiten‹ behandelt die biblischen Zahlenangaben; sie sind symbolisch zu verstehen. Im Apokalypsenkommentar erweisen sich ihm dann die tausend Jahre von 20,2 u.a. als den 3½ Zeiten Daniels entsprechend und tatsächlich 350 Jahre, die vom 1. bis zum 2. Kommen Christi zu rechnen sind. Ticonius muß also die Wiederkunft des Auferstandenen und damit das Ende aller Zweideutigkeit der Kirche unmittelbar bevorstehend erwartet haben, bald nach 380[238]. Es gibt Aussagen der Schrift, die scheinbar nur für eine Situation gelten, tatsächlich aber auf die Endzeit zu beziehen sind (Regel 6). Gerade diese Regel von den ›Wiederholungen‹ (›recapitulationes‹) prägt sein Verständnis der Johannesoffenbarung, sie erlaubt ihm methodisch den Gang der dort in Visionen niedergeschriebenen Ereignisse ähnlich frei zu behandeln wie

234 Nachweise bei Hahn S. 75f.
235 p. 32,13-35,25 ed. Burkitt. Zitat p. 33,29f.
236 p. 39,15f., durchgeführt an Ninive, Ägypten, Tyrus wie Jerusalem. Es gibt allerdings Städte, die nur ›zur Linken‹ sind wie Sodom oder Babylon.
237 Nach reg. VI (p. 67,10 ed. Burkitt) erfüllt sich hier die Weissagung Daniels nach Mt 24,15f. für die Endzeit: In Afrika ist offenbar das Götzenbild im Tempel Gottes errichtet worden, durch die falsche Ordination der Katholiken und die daraus erwachsenen Verkehrungen. Für den Apokalypsenkommentar vgl. weiter die Nachweise bei Hahn S. 85–89; 100f.
238 Dazu Maier S. 118f.

Victorin[239]. Schließlich ist am Ende noch vom Satan und seinem Leibe zu reden (Regel 7). Er hat sein Volk wie Christus: »Und der Teufel ist auf die Erde geworfen, d.h. in den Menschen«; von den Christen gilt, den wahren Christen, daß ihre Füße den Teufel und den von ihm bestimmten Menschen niedertreten[240]. In aller Zwiespältigkeit ist dies die Situation der Gegenwart.
Damit sind aber zugleich die Grundpositionen des Apokalypsenkommentars des Afrikaners dargelegt. Man schreibt ihm gern die Spiritualisierung des frühchristlichen Chiliasmus zu. Aber ein solcher Satz bedarf der Präzisierung. Gewiß sind die tausend Jahre von 20,2, in denen der Satan gebunden ist, die Zeit der Kirchengeschichte. Die erste Auferstehung geschieht durch die Taufe in der Vergebung der Sünden; die Heiligen herrschen, weil sie von der Sünde nicht mehr besiegt werden können, d.h. durch die Buße ihre Taufgnade bewahren; sie richten, weil jeder sich selbst in der Buße verurteilt und einer den anderen zur Liebe anreizt[241]. Das ist prinzipiell die gleiche Lösung, die auch die Griechen später finden werden, wie wir gesehen haben. Damit ist aber nicht die Zukunftshoffnung der Kirche spiritualisiert, denn die Wiederkehr Christi steht für Ticonius vor der Tür, sie wird die Erneuerung der Schöpfung bringen, vor allem aber doch das Ende aller qualvollen Zwiespältigkeiten der Gegenwart. Gestrichen ist für ihn nicht die kommende Herrschaft Christi, sondern eine Zwischenepoche, die nach einem Jahrtausend noch einmal durch die eigentliche Zukunft in Gemeinschaft mit Gott überboten würde[242]. Geschwunden ist für ihn auch das Interesse am besonderen Schicksal Israels, weil das Gottesvolk des Alten und Neuen Testamentes für ihn so selbstverständlich eine Einheit ist, in dem es um die Rettung der von Gott abgefallenen Welt geht. Neu ist vor allem die tiefe Gespaltenheit der Kirche in der Welt: »Zwei Bürgerschaften *(civitates)* gibt es und zwei Reiche und zwei Könige, Christus und den Teufel«[243]. Christen nennen sich Menschen aus beiden Reichen. Zu 17,11 kann Ticonius schreiben: Dieses Tier – der Antichrist – »stirbt immer, wird immer geboren, kommt immer und führt immer zum Verderben ... Denn es ist in falschen Propheten und Bischöfen wie Heuchlern untergründig *(subtiliter)* in der Religion unter dem Namen Christi proklamiert ... Es wird als der erste und der achte bezeichnet, der erste, weil es den ersten Bischofsstuhl okkupiert ...«[244]. Trug und Schein haben immer zum Bild des Antichristen gehört, insofern also die Zweideutigkeit jedes messianischen oder prophetischen Anspruches. Auch der Seher der Johannesoffenbarung zeichnet den Widersacher Christi als sein verzerrendes Spiegelbild. Das hat die Kirche treulich festgehalten. Neu ist, daß Ticonius

---

239 Vgl. Hahn S. 19f. und die in Anm. 225 genannte Arbeit von Y. Christe. Auch Ticonius muß Kap. 20 und 21 zusammennehmen, also nun 21 als ›Rekapitulation‹ bezeichnen, in der vom Propheten Gegenwart, nicht Zukunft beschrieben ist, vgl. Beatus XII 2,1f. (p. 619 ed. Sanders).

240 p. 84,7-12 ed. Burkitt.

241 Hahn S. 27, Anm. 2 – S. 29 verweist auf Beatus, d.h. XI 5,3 (p. 603 ed. Sanders) und die ps. augustinischen Homelien PL 35, col. 2415–2452, hier hom. XVIII, col. 2448ff.

242 Zu diesem Ergebnis kommt auch Maier in seiner sorgfältigen neuen Untersuchung.

243 zu 17,18 nach Beatus IX 3,16 (p. 574 ed. Sanders), vgl. Hahn S. 29 Anm. und zum Thema der beiden Reiche das ganze X. Buch des Beatus.

244 Beatus IX 2, 68–71 (p. 568f. ed. Sanders).

diesen Affen Christi nicht der Kirche gegenüber, sondern mitten in ihr, zumindest scheinbar mitten in ihr am Werke sieht. Gerade weil die Unsicherheit über die wahre Heilsgemeinschaft in der Gegenwart so erschreckend ist, kann dieser einsam gewordene Mann das Erscheinen Christi nur glühend herbeigesehnt haben[245].
Dieser große Entwurf, in dem Hermeneutik und Theologie so eng aufeinander bezogen sind wie zuvor eigentlich nur bei Origenes, oft ähnlich gewaltsam und meist monotoner, hat die Weichen dafür gestellt, daß im Abendland die theologische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte nicht in eine neben der Schriftauslegung stehende fortgehende apokalyptische Literatur abgedrängt wurde, sondern mit dem Verständnis der Johannesoffenbarung eng verbunden, in ihre Exegese eingebunden blieb.
Aber Ticonius wäre als Außenseiter wohl schnell vergessen worden, hätte nicht Augustin viele seiner Einsichten modifizierend aufgenommen oder bestätigt. Der afrikanische Lehrer der katholischen Kirche hat das Regelbuch des Donatisten empfohlen und kommentiert, er hat ferner zwar weder einen Kommentar zur Offenbarung geschrieben, noch über diese Schrift gepredigt, aber in seinem Buch »Von der Bürgerschaft Gottes« *(de civitate dei)* gleichfalls den frühchristlichen Chiliasmus korrigiert. Vierzehn Jahre hat Augustin an diesem magnum opus gearbeitet, von 412 bis 426. Schon als er es begann, trennte ihn ein Menschenalter von Ticonius, die Berechnung des Zeitpunktes der Wiederkehr Christi durch diesen Donatisten war längst widerlegt. Wäre es sehr sinnvoll, ihm vorzuwerfen, daß er nicht bereit war, diese Parusie-Mathematik um eine neue Variante zu bereichern?
Doch auch zuvor, bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, als Augustin wie die meisten seiner Zeitgenossen Chiliast war, ist er kein Anhänger der Erwartung eines nahen Weltendes gewesen. Beide Afrikaner dachten im Schema der sieben Weltwochen; für Ticonius wurde Christus in der Mitte der 6. Woche geboren, die 7. ist bereits der ewige Sabbat der Neuschöpfung. Augustin dagegen setzte die Geburt des Herrn an den Anfang der 6. Woche, die 7. Woche umfaßt dann die tausend Jahre der Herrschaft Christi mit seinen Heiligen auf Erden, der 8. Tag ist wie der erste: der Neubeginn, die neue Schöpfung[246]. Gerhard Maier schreibt mit Recht: »So paradox es klingt: der Ticonius, der das künftige Tausendjahrreich nicht mehr kannte und die apokalyptischen tausend Jahre in dem Verlauf der Kirchengeschichte vor der Parusie verschwinden ließ, gehört innerlich viel enger mit den alten Chiliasten zusammen als der Augustin, der noch als Millenarist vor der Naherwartung warnte« (S. 135). Hinzu kommt, daß die Johannesoffenbarung

245 Auf diese Heilsunsicherheit bezog Ratzinger sein Diktum, daß die Lehre des Ticonius »der Sache nach durchaus unkatholisch« sei, op. cit. S. 185. Maier hat sich diesem Urteil S. 116 nicht angeschlossen; aber man wird auch nicht bestreiten können, daß gerade dieser Aspekt der Gewißheit des Apokalyptikers widerspricht; er ist übrigens auch ganz unreformatorisch, aber als Reflex auf die afrikanische Situation seiner Zeit verstehbar. Die Naherwartung des Ticonius hat Maier mit Recht stark herausgekehrt.

246 serm. 259 (aus dem Jahre 393?), vgl. auch serm. 93; zur Diskussion jetzt Maier S. 134f. Zur Eschatologie Augustins ist überhaupt auf S. 129–171 dieses wichtigen Werkes zu verweisen, ich verzichte deshalb hier auf eine Auseinandersetzung mit der älteren Literatur.

Augustin immer als ein dunkles Buch erschienen ist. Noch im ›Gottesstaat‹ wird er schreiben, daß sich in ihr nur selten Stellen finden lassen, »durch deren offenkundigen Sinn das übrige sich mühsam herausbringen läßt, zumal da der Verfasser auf ein und dasselbe vielfach wieder zurückkommt, wobei es den Anschein hat, als ob er immer wieder Neues sage, während sich bei genauerem Zuschauen herausstellt, daß er das Gleiche nur in immer wieder anderer Form sagt«[247]. Augustin hat also dieselben Schwierigkeiten mit dem Aufriß der Apokalypse wie Victorin oder Ticonius; die Rede von dem dunklen Buch wird noch in Luthers bekannter Vorrede von 1521 wiederkehren[248] und schon für Augustin ist die paulinische Aufzählung der Stationen der Endzeit der eigentlich sichere Schlüssel zum Verstehen auch der Johannesoffenbarung.
Der unmittelbare Anlaß des ›Gottesstaates‹ war die Eroberung und Plünderung Roms durch Alarich 410, unter Christen brachte sie ein neues Anschwellen der eschatologischen Erwartungen, schien doch die Ankündigung des Propheten vom Ende der Hure Babylon nun eingetroffen zu sein. Andererseits hatte das Imperium aber seit Generationen Christen als Kaiser, deshalb konnten Heiden in der Katastrophe der alten Reichshauptstadt die Rache der Götter dafür sehen, daß ihr Kult vernachlässigt worden war. Augustins Buch ist eine Apologie des Christentums, die zeigt, daß Gottes Heilsplan nie auf ein christliches Imperium gezielt habe, sondern die Verheißungen allein der *›civitas dei‹*, dem Gottesvolk, hier auf Erden also der Kirche, gelten und, wie sie in der Ewigkeit gründen, erst in der Ewigkeit zum Ziele kommen. Das ist Absage an eine Reichs- und Kaisertheologie eusebianischer Prägung[249] ebenso wie Kritik an einer zu handfesten chiliastischen Geschichtstheologie. Unsere Welt ist vom Streit der beiden ›Staaten‹, Jerusalem und Babylon, Bürgerschaft Gottes und des Teufels, bestimmt und doch sind beide Reiche hier miteinander vermischt.
Bei aller Nähe zur Ekklesiologie des Ticonius trennten den Bischof von Hippo Regius von ihm die fundamentalen Einsichten aus dem Streit mit dem Donatismus: Trotz aller Verworrenheit auch in der Kirche gibt es doch Gewißheit, nicht durch die dogmatistische und sektiererische Bindung des Heils an eine allein gültige Bischofssukzession, sondern durch das Wort Christi. Gegen den Donatistenbischof Petilian schrieb er Anfang des 5. Jh.: »Wir werden weder durch unser Wasser beschmutzt noch durch euer Wasser gereinigt; sondern das Wasser der Taufe, das im Namen des Vaters und den Sohnes und des Heiligen Geistes gegeben wird, wem auch immer, gehört weder uns noch euch, sondern ist dessen, von dem Johannes gesagt hat: ›Auf wen du den Geist herabkommen und auf wem du ihn bleiben siehst, der ists, der mit dem Heiligen Geist tauft‹ (Joh 1,33)«[250]. Und bei der großen

247 de civ. 20,17 (p. 728f., 48-53 ed. Dombart-Kalb in CChr.SL 48).
248 WA DB 7/II 404; bekanntlich hat Luther diese Vorrede 1530/46 geändert und nun doch auch eine eigene Auslegung der Offb vorgetragen (406–421).
249 vgl. Hendrik Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jh. Zürich 1947. Trotz aller Einseitigkeiten bleibt dieses Buch ein großer Entwurf.
250 Contra litt. Petiliani II 2,5 (p. 24,29-25,4 ed. Petschenig in CSEL 52/2).

Disputation in Karthago zwischen Katholiken und Donatisten 411 weigerte er sich gegenüber dem gleichen Mann, seine eigene kirchliche Herkunft von irgendeinem Menschen zu verstehen oder zu legitimieren, auch nicht von Caecilian: »Wir sind in der Kirche, in der Caecilian sein Bischofsamt innehatte und starb ... seinen Namen verlesen wir am Altar, sein Gedächtnis besitzen wir als das Gedächtnis eines Bruders, nicht wie von Vater oder Mutter. Du fragst mich, woher meine Kirche ihren Ausgang nehme. Der Herr Christus beschreibt den Ausgang meiner Kirche selbst so: ›Christus mußte leiden und auferstehen von den Toten am dritten Tage, und gepredigt werden mußten in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern, beginnend mit Jerusalem‹ (Lk 24,46ff.). Diese Predigt fing in Jerusalem an ...«, sie kam auch nach Afrika. »Auf sie hin haben wir die Augen geöffnet, sie haben wir mit den göttlichen Worten und Zeugnissen wie Christus unsern Herrn und Erlöser selbst kennengelernt, von jenem Gott als Vater und von dieser Kirche als Mutter werden mich keines Menschen Verbrechen und keines Menschen Verleumdungen trennen können«[251]. Gerade deshalb gibt es aber gültige Sakramente, gültiges Amt, erfahrbare Kirche, in der Christus den Glaubenden das Heil schenkt und in welcher der eschatologische Friede als Gottesdienst-Gemeinschaft im eucharistischen Frieden bereits heute Gegenwart ist. Die Probleme dieser Ekklesiologie, ihre enge Einbindung in den Rechtfertigungsglauben und ihre wachsende Verknüpfung mit einer radikalen Prädestinationslehre sind oft erörtert worden[252]. Hier kann es nur darum gehen, die Konsequenzen für das Verständnis der Johannesoffenbarung zu nennen.

Denn die letzten Bücher des »Gottesstaates«, 20-22, erst 426 niedergeschrieben, sind dann doch auf weite Strecken hin zu dem Bemühen geworden, das letzte Buch der Hl. Schrift auszudeuten. Und hier tritt der Einfluß des Ticonius überraschend klar heraus. »Der Schluß ist unausweichlich: in de civ. 20-22 begegnet uns Augustin in wirklicher Abhängigkeit von Ticonius, sofern es das Verständnis der Apokalypse betrifft. Bei diesem ihm unheimlichen Buch vertraut sich Augustin dem apokalyptischen Spezialisten an«[253].

Apokalyptische Traditionen hat Augustin auch zuvor verarbeitet, so wenn er den Ursprung der Menschheit darin sieht, daß Gott seine ›*civitas*‹, das ihn lobende Gottesvolk, nach dem vorzeitlichen Abfall himmlischer Geschöpfe wieder voll

251 Die Akten dieser Konferenz sind 1974f. von S. Lancel neu herausgegeben worden, in CChr.SL 149A (1974) und in SC 194.195.224 mit franz. Übers. (1972–1975); der Kommentarband steht noch aus. Die zitierte Antwort Augustins findet sich in Gesta III, 230 (p. 236,2-17 in CChr.SL 149A; p. 1170 in SC 224); ich übernehme die dtsch. Übers. von Wischmeyer, S. 76f.

252 Zur Theologie Augustins zusammenfassend jetzt: Heinrich Fries in: Fries-Kretschmar, Klassiker der Theologie I. München 1981, S. 104–129. Zur Biographie und damit auch zur konkreten Ekklesiologie vgl. Peter Brown, Augustine of Hippo. A Biography. London 1967, dtsch. Übers.: Augustin von Hippo. Frankfurt 1973; vgl. bes. den Abschnitt: »Volk Gottes – ›Populus dei‹«, abgedr. in: Carl Andresen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II (WdF 327). Darmstadt 1981, S. 126–146. Ferner Alfred Schindler, Art. ›Augustin‹ in TRE 4 (1979), S. 646–698, mit reichen Literaturangaben. Die Fortsetzung, ›Augustin/Augustinismus II‹ behandelt erst den Augustinismus seit dem Hochmittelalter.

253 Maier S. 156f.; eine Tabelle der Parallelen S. 163f.

machen wollte (Buch XI–XII)[254]. An sich wäre damit die Frage nach den traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen aufzugreifen, in denen die Geschichtstheologie des Afrikaners erwachsen ist, Platonismus, Manichäismus, eine ihm wie Ticonius vorgegebene Tradition, die ›*civitates*‹, also Städte als ›Staaten‹, Jerusalem und Babylon als Chiffren zu verwenden[255]. Für das Verständnis der Apokalypsen-Auslegung Augustins ist hieran nur wichtig, im Auge zu behalten, daß seine Konzeption der pilgernden Kirche auf Erden als Teil der umfassenden ›*civitas dei*‹ nicht nur die Fragen beantworten will, die sich an dem Ereignis von 410, dem Anlaß des Werkes, entzündet hatten, sondern die Wirklichkeit der Kirche unter Christus überhaupt im Horizont der weltanschaulichen Problemstellungen und Antworten seiner Zeit beschreiben soll.

Er übernimmt nun – etwas modifiziert – die Deutung des Tausendjährigen Reiches auf die Epoche zwischen der ersten Ankunft Christi und dem Weltgericht, aber bezieht Kap. 21 – anders als sein donatistischer Landsmann und in Übereinstimmung mit Irenäus – auf die eschatologische Vollendung: »Aus dem Himmel, heißt es, steigt die Stadt herab, weil es himmlische Gnade ist, daß Gott sie geschaffen hat ... und zwar steigt sie seit ihrem Anbeginn aus dem Himmel herab, seitdem ihr durch die Zeit der Welt hin nach Gottes Gnade, die von oben kommt, durch das Bad der Wiedergeburt im Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist, fort und fort Bürger zuwachsen. Doch wird durch das Gericht Gottes, das künftige Jüngste Gericht durch seinen Sohn Jesus Christus, ihre Herrlichkeit sich aus Gottes Gabe so groß und so neu zeigen, daß keine Spuren des alten Zustandes zurückbleiben; werden dann doch auch die Leiber aus der alten Vergänglichkeit und Sterblichkeit zu einer neuen Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit übergehen«[256]. Neuer Himmel und neue Erde sind also auch für Augustin nicht zeitlose spirituelle Größen, sondern Chiffren für die Zukunft der Welt als Gottes Schöpfung; Chiffren insofern, als diese Zukunft alle Kategorien menschlicher Erfahrung und Aussagemöglichkeiten übersteigt (Buch XXII). Aber jetzt kann er sie, die eigene frühere Sprechweise im Anschluß an Ticonius modifizierend, als den großen Weltensabbat beschreiben, doch dieser Sabbat ist nun zugleich der 8. Tag. Denn »dieses siebente Weltalter wird unser Sabbat sein, dessen Ende nicht ein Abend sein wird, sondern als der ewige 8. Tag der Tag des Herrn, der durch Christi Auferstehung geheiligt ist und das Ruhen nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes vorbildet. Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Ja wahrhaftig, so wird es sein am Ende, das kein Ende hat. Denn was anders ist unser Ziel und

254 Dazu Bernhard Lohse, Zu Augustins Engellehre. In: ZKG 70, 1959, S. 278–291.

255 Für Ticonius hierzu Maier S. 116f.; für Augustin vgl. Joseph Ratzinger, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah (1954). Jetzt in: Walther Lammers (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter (WdF 21). Darmstadt 1961, S. 55–75, und das schöne Kap. von Ekkehard Mühlenberg, ›Theologie als Geschichte‹ in seinem Beitrag zu: Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte 1 (Anm. 155), S. 432–445, dort auch die sonstige wichtige Literatur.

256 de civ. XX 17 (p. 727,8-12 ed. Dombart-Kalb).

Ende, als zu dem Reiche zu gelangen, das kein Ende hat?«[257]. Damit schließt das letzte Buch des ›Gottesstaates‹. Zwischen der eschatologischen Fülle des Friedens Gottes und dem, was dem Gottesvolk schon hier als Friede geschenkt ist, stehen Parusie, jüngstes Gericht und Totenauferstehung, die Augustin »in einen einzigen grandiosen Akt zusammenschiebt«[258].

Klare zeitbezogene Aussagen entnimmt Augustin dem Neuen Testament einschließlich der Johannesoffenbarung auch für die Epoche vor dieser eschatologischen Wende; die Verfolgungen vor dem Ende (›Gog und Magog‹, XIX 11) und das Auftreten des Antichrist (c. 13) sind für ihn zukünftige geschichtliche Ereignisse, aber sie sind gerade noch abständig. Er weigert sich, die Anfechtungen der Gegenwart und die eschatologischen Ereignisse zusammenzusehen[259]. Diese Gegenwart ist die Epoche der Vermischung der beiden Völker, des einen unter Christus, des anderen unter dem Satan; erst die Parusie Christi wird die Spreu vom Weizen scheiden. Aber damit ist diese Zeit nicht durch Heilsungewißheit gekennzeichnet.

Das zeigt seine Auslegung von 20,1-6, wenn man sie als ganze nimmt. Gegenüber Ticonius enthält sie schon insofern eine beachtenswerte Variante, als der Bischof von Hippo Regius zwei Deutungen für das Tausendjährige Reich nebeneinanderstellt, ohne sich anscheinend für eine zu entscheiden: »Entweder: diese Geschichte ereignet sich in den letzten tausend Jahren, d.h. im 6. Jahrtausend als am 6. Tage, der zur Zeit mit seinem weiteren Verlauf voranrückt, worauf dann ein Sabbat folgt, der keinen Abend hat, nämlich die Ruhe der Heiligen, die kein Ende nimmt« – exegetisch hieße das nach dem Sprachgebrauch zu verfahren, in dem ein Teil durch das Ganze bezeichnet werden kann; das ist die 4. Regel des Ticonius und entspricht auch seiner Lösung. Aber Augustin fährt fort: »oder«, der Prophet »hat tausend Jahre für die sämtlichen Jahre dieser Weltzeit genommen, um durch eine vollkommene Zahl die Fülle der Zeit selbst zu bezeichnen«[260]. Der Unterschied beider Vorschläge liegt darin, daß im einen Fall die Zeit abläuft wie eine Uhr, prinzipiell gibt es also die Möglichkeit, das Ende zu datieren oder gar zu berechnen. Im andern Fall ist das ausgeschlossen, und eben daran liegt Augustin offenbar, auch wenn er sich faktisch doch an die erstgenannte Lösung hält. Die Verzweiflung an der Ambivalenz der Kirche in der Gegenwart kann – so ließe sich neuzeitlich argumentieren – nicht durch eine Naherwartung kompensiert werden, die vom Fortgang der Geschichte widerlegt wird und sich damit als fragwürdig erweist. Auch Augustin kann zunächst die Offenheit der Gegenwart noch unterstreichen: denn daß der Abgrund, in dem der Satan verschlossen ist, ›versiegelt wird‹ (20,3), deutet er so: Der Prophet, letztlich Gott wollte, »es solle geheim bleiben, wer zur Partei des Teufels gehört und wer nicht. Denn das ist hier auf Erden völlig verborgen, da es ungewiß ist, ob der, der anscheinend steht, nicht fallen, und der, der

257 de civ. XXII 30 (p. 866,141-148 ed. Dombart-Kalb).

258 Maier S. 152.

259 Konsequenterweise greift Augustin dort, wo er ausdrücklich eschatologische Themen behandelt wie in ›de fine saeculi‹ (ep. 199, p. 243-279 ed. A. Goldbacher in CSEL 57), die Johannesoffenbarung kaum auf; darauf hat mit Recht Yves Christe, S. 110 (s. Anm. 225) hingewiesen.

260 de civ. XX 7 (p. 710, 55-65 ed. Dombart-Kalb).

anscheinend zu Boden liegt, sich nicht erheben wird«[261]. Für Gott gilt diese Ungewißheit natürlich nicht. »Daß der Teufel auch jetzt noch Völker verführt und mit sich in die ewige Pein schleppt, jedoch nicht die zum ewigen Heil Vorherbestimmten, das weiß jeder Gläubige«[262]. Die klassische Frage an Augustins Ekklesiologie, wie sich die Kirche als ›*corpus permixtum*‹, als Kreis derer, von denen man eben nicht weiß, ob sie sich am Ende als Glieder Christi oder des Teufels enthüllen werden, zur Kirche als Zahl der Erwählten verhält, greift offenkundig nicht Augustins eigenes Problembewußtsein auf, eben weil diese eigentliche Kirche für ihn »tatsächlich immer eine eschatologische und keine ›empirische‹ Größe darstellt«[263]. Aber es mußte wichtig sein, den Zusammenhang zwischen der *civitas dei* in ihrer künftigen Vollendung und in ihrer irdischen Gestalt als pilgernde Kirche deutlich zu machen. Augustin schreibt zu 20,4: »Auch jetzt schon ist die Kirche das Reich Christi und das Himmelreich. Es herrschen sonach mit ihm auch jetzt seine Heiligen, freilich anders, als sie dereinst herrschen; dagegen hat keinen Anteil an der Mitherrschaft das Unkraut, obwohl es in der Kirche mitsamt dem Weizen heranwächst... Mit einem Wort, es herrschen mit ihm die, die in seinem Reiche und zugleich selbst sein Reich sind. Aber Christi Reich können selbstverständlich nicht die sein, die zwar in seinem Reiche sind auf so lang, bis am Ende der Weltzeit von seinem Reiche alle Ärgernisse zusammengelesen werden, aber in diesem seinem Reiche, um von anderem zu schweigen, das Ihrige suchen, nicht das, was Jesu Christi ist«[264]. Aber was heißt das? Wenn die Johannesoffenbarung sagt, »daß der Teufel auf tausend Jahre gebunden und danach für kurze Zeit wieder freigelassen wird, dann faßt sie zusammen (›rekapituliert‹ sie), was in diesen tausend Jahren die Kirche tut oder in ihr getan wird: ›und ich schaute Sitze und solche, die darauf saßen, und es wurde Gerichtsgewalt gegeben‹. Nicht auf das letzte Gericht hat man dies zu deuten, vielmehr sind die Sitze der Vorsteher und die Vorsteher selbst zu verstehen, die hier auf Erden die Kirche regieren. Das verliehene Gericht aber bezieht man doch wohl am besten auf das Gericht von dem es heißt: ›was ihr bindet auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr löset auf Erden, wird auch im Himmel gelöst sein (Mt 18,18)‹«[265]. Das Kernstück des Handelns der Kirche ist die Weitergabe der Vergebung der Sünden, hier im kirchlichen Bußverfahren. Daß dies bischöfliche Handeln als richterliches Tun erscheint, ist ein kirchengeschichtlich und dogmatisch gewichtiges Thema, relevant längst selbst für den Kirchenbau[266]. Eben deshalb denkt Augustin bei den Richterstühlen an die bischöf-

---

261 ebd. p. 711,91-101 ed. Dombart-Kalb).
262 p. 711,101-103 ed. Dombart-Kalb.
263 So Hans Frh. von Campenhausen, Neue Augustin-Literatur I. In: ThR NF 17, 1948, S. 51–72, Zitat S. 69, hier nach Maier 143.
264 de civ. XX 9 (p. 716,39-51 ed. Dombart-Kalb).
265 ebd. p. 717,57-65 ed. Dombart-Kalb.
266 Bischofsthron und Presbyterbank in der Apsis entsprachen dem antiken Tribunal in der Gerichtsbasilika; das innerkirchliche Schiedsgericht war eben seit Konstantin als öffentlich-rechtliche Einrichtung anerkannt. Die Verwischung von Bußverfahren und Schiedsgericht reicht bis ins 3. Jh. zurück, vgl. Hans Frh. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHT 14). Tübingen 1953, S. 252–322.

liche *cathedra* und lenkt damit in eine Richtung zurück, die an die Auslegung des Ticonius von Engeln der Gemeinde in den Sendschreiben anzuknüpfen scheint. Aber bezeichnenderweise hatte jener andere Afrikaner 20,4 nicht so verstehen können. Für ihn, den Exkommunizierten, gehörte gerade das Wahrnehmen dieser Vollmacht in den Bereich des Ambivalenten. Für Augustin ist die Gültigkeit des Taufens wie alle anderen für die Kirche fundamentalen Dienste des Amtsträgers jedoch gerade nicht an seine persönliche Heiligkeit oder eine bestimmte Sukzessionskette gebunden, denn stets ist Christus der eigentliche Ursprung und der letztlich Handelnde auf Glauben hin. Deshalb sind Zukunft und Gegenwart für ihn gültig verknüpft. Das gilt auch für den Zusammmenhang von Christusgemeinschaft und Kirchengemeinschaft, also den ganzen Sinnzusammenhang, der für ihn mit dem Wort ›Frieden‹ verbunden ist[267], und für das Gotteslob auf Erden. Darin, daß Augustin Zukunft und Gegenwart, Himmel und Erde so zusammenhält, ist er doch auch der Johannesoffenbarung treu, trotz des Verlustes der Naherwartung.

Augustins Bedeutung für die Geschichte der Auslegung des letzten Buches der Bibel ist unterschiedlich gewertet worden, zumal es schwer ist, die Intention des großen Lehrers und seine Wirkung sauber zu scheiden. Gerhard Maier charakterisiert das Ergebnis als ›Verkürzung der Heilsgeschichte, Verengung des Reichsgedankens und Austreibung der Naherwartung‹. »Es ist ein Unterschied, ob die Naherwartung erschlafft oder ob sie lehrmäßig ausgeschaltet wird. Erschlafft war sie sicherlich auch in Teilen der Westkirche. Theologisch verabschiedet wurde sie durch Augustin. Erst die Abwendung von der Naherwartung ermöglichte die intensive Zuwendung zur Kirche und den – noch nicht bei Augustin, doch – später vorgenommenen, weitgehenden praktischen Ersatz des Gottesreiches durch die Kirche. Der Wegfall der Naherwartung macht aus der christlichen Ethik die christliche Moral. Verengt ist der Reichsgedanke durch das Hervortreten individueller Kategorien bei Augustin« (S. 156). Aber läßt sich Naherwartung einfach mit dem Katechismus weitertradieren? Es liegt doch eine echte Analogie zur Übersetzung der Relation von Vater, Sohn und Geist aus apokalyptischen in metaphysische Kategorien vor[268], wenn nun bei Augustin auch der Rahmen für das Geschichtsverständnis nicht mehr nur temporal, sondern primär qualitativ erfaßt wird, was sich mit Recht als Spiritualismus unter platonischem Einfluß verstehen läßt. Die eigene Betroffenheit und damit die gegenwärtige Erfahrung darf doch nicht ausgeblendet werden, wenn es gilt, die Spannung zwischen Gottes Verheißung, dem Sieg Christi, und der Wirklichkeit der Kirche zu deuten. Neben die Verlustrechnung ließen sich Gesichtspunkte stellen, unter denen der neue Zugang Bereicherung war oder werden konnte. Augustin hat davon freigemacht, jede unmittelbare Geschichtserfahrung als Anzeichen des hereinbrechenden jüngsten Tages zu sehen. Der abendländischen Kirche hat dies geholfen, die Schrecken der Völkerwanderung nicht nur als apokalyptische Bedrohung zu werten, sondern zumindest bisweilen in ihnen auch den neuen Missionsauftrag zu sehen. Wenn Kirche eben nicht mehr eine auch in

267 Vgl. dazu Erich Dinkler, Eirene. Der urchristliche Friedensgedanke (SHAW.PH 1973,1); für Augustin vgl. auch Josef Ratzinger, Volk Gottes und Haus Gottes (s. Anm. 223).
268 Vgl. dazu S. 78.

sozialen Kategorien klar beschreibbare Sondergruppe ist, sondern Kirche und Gesellschaft sich zu decken scheinen, muß einerseits die Kategorie des einzelnen und damit sein Glaube Gewicht bekommen – das läßt sich auch bei den großen griechischen Theologen seit dem Ende des 4. Jh. beobachten, für Basilius von Caesarea wie für Augustin ist die Philosophie des Neuplatonismus in dieser Situation eine Hilfe geworden, die Eingliederung des Getauften nicht allein in die Kirche als Sozialverband, sondern in Christus selbst auszusagen –, andererseits mußte die Sensibilität für soziale Verantwortung wachsen; auch Augustin war Patriot[269]. Das Thema christlicher Weltverantwortung hat er freigelegt, wenn auch selbst noch nicht so gesehen, wie es sich dann im Mittelalter stellen sollte. Erst in diesem Rahmen hat es wohl Sinn, im strengen Sinn von christlicher Ethik zu sprechen. Daß die Gehorsamsforderung Gottes zur Rühmung christlicher Moral verkommen kann, ist wohl schon eine Gefahr seit den Apologeten, deren glühende Naherwartung außer Frage steht. In diesem Zusammenhang ist es eben doch bemerkenswert, daß der frühchristliche Chiliasmus im Osten in ähnlicher Weise verarbeitet und überwunden worden ist wie bei den afrikanischen Theologen des 4./5. Jh. Neue Erfahrungen, das Aufbrechen neuer Formen von Naherwartung haben auch das von Augustin entworfene Bild im hohen Mittelalter wieder in Bewegung gebracht. Aber man wird doch von einer durch Ticonius und Augustin eingeleiteten Weichenstellung sprechen können. Daß Augustins ›Gottesstaat‹ »das Vorbild jeder Geschichtsauffassung« wäre, »die christlich genannt werden kann«, wie es Karl Löwith formuliert hat, mag eine fragwürdige Verallgemeinerung sein, wenn der Satz als dogmatische These verstanden wird[270]. Aber daß kein künftiger geschichtstheologischer Entwurf im Abendland an Augustin vorbei kann, ist unbestreitbar. Das sollte sich auch in der Auslegung der Johannesoffenbarung zeigen.

3. *Gelehrte Sammler: Hieronymus, Cassiodor, Primasius*

a) Als Augustin am 28. August 430 starb, war seine Bischofsstadt Hippo Regius bereits von den Vandalen eingeschlossen. Die eingedrungenen Germanen waren Christen, aber Häretiker, Arianer, wie auch die Westgoten in Gallien und Spanien, die Ostgoten in Italien. Daß die Widerfahrnisse der Völkerwanderung von der bodenständigen romanischen und katholischen Bevölkerung aller dieser Provinzen als Katastrophen und Zeichen des nahenden Weltendes gedeutet wurden, ist überaus verständlich[271]. Als ein besonders eindrückliches Beispiel sei das erst seit kur-

---

269 Franz Georg Maier, Augustin und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39). Stuttgart 1955.

270 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Urban-Bücher 2). Stuttgart ²1953, Zitat S. 153.

271 Joseph Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus. Heidelberg 1948, hat das Material für diese Provinz zusammengestellt und geordnet; für Spanien vgl. Anm. 327. Eine knappe und klare Gesamtdarstellung bei Gert Haendler, Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/5). Berlin 1980, S. 80–89.

zem für uns wieder faßbare literarische Werk eines Afrikaners genannt: Quotvultdeus war Zeitgenosse Augustins, als die Vandalen kamen, Bischof von Karthago. König Geiserich ließ ihn nach der Einnahme der Stadt 439 mit dem übrigen katholischen Klerus auf nicht mehr seetüchtigen Schiffen aussetzen; Quotvultdeus erreichte dennoch Neapel. In Kampanien ist er im Exil vor 455 gestorben. Im noch nicht besetzten Karthago hatte er bereits über die ›Barbarenzeit‹ gepredigt; seine Taufkatechesen sind voller Anspielungen auf die Herrschaft der Vandalen im Umland: »Während wir den bösen Frieden der Stadt nicht stören wollen« – den Vertrag Geiserichs mit dem Kaiser 435, den er 439 brach –, »erhalten wir den rechten Frieden nicht, den wir wünschen ... Wir ehren den Caesar als Caesar, aber wir fürchten Gott. Der Schöpfer muß dem Geschöpf vorgezogen werden ...«[272]. Was Wunder, wenn der Bischof das plötzliche Wiedererstehen des Arianismus mit apokalyptischen Farben schildert: das schon gefällte Haupt wird wieder lebendig (vgl. 13,3)[273]; und wenn er angesichts des Untergangs der Kultur Afrikas, das doch »der ganzen Welt wie ein Garten der Üppigkeit« gewesen ist, also dem Paradiese glich, auf den Engel der 7. Posaune verweist (11,15), mag sich jenes Gericht nun ankündigen oder mag es noch ausstehen[274]. Als alter Mann in Kampanien zog Quotvultdeus dann eine geschichtstheologische Summe in dem »Buch der Verheißungen und Vorhersagen Gottes«, in dem er den Abschnitten über die Zeit unter dem Gesetz und unter der Gnade noch zwei Schlußkapitel folgen ließ: ›Von der Halbzeit *(dimidium temporis)* unter den Zeichen des Antichrist‹ und ›Von der Herrlichkeit und dem Reich der Heiligen‹, eine Zusammenstellung biblischer Belegtexte mit deutlicher Unterscheidung dessen, was der Glaube bereits jetzt sieht *(›credita tantum‹* oder *›credita et visa‹)*, also bereits erfüllter Vorhersagen, und dessen, was der Glaube für die Zukunft erwartet *(›credenda tantum‹* oder *›credenda‹)*. Er weiß sich also zwischen den Zeiten. Eigene Erfahrungen in Afrika und Berichte aus Asien wie Rom zeigen, daß der Antichrist heute wirkt und in der Autorität Christi überwunden werden kann[275]. Die Erfüllung des Gesichtes vom apokalyptischen Weib (17,1 ff.) steht noch aus wie das leibhafte Auftreten des Antichrist und die Verfolgungen der Endzeit. Zur Sabbatruhe des siebenten Tages zitiert der Afrikaner Augustin, ohne ihn zu nennen, und verweist ausdrücklich auf Ticonius. Die, welche die heilige Stadt – die Kirche – mit Füßen treten (11,2), sind

---

272 Die Zuweisung einer Reihe von unter dem Namen Augustins überlieferter Predigten und des in den Mskr. Prosper von Aquitanien zugeschriebenen *Liber promissionum et praedictorum Dei* an Quotvultdeus hat sich in der Forschung überwiegend durchgesetzt, eine vollständige Ausgabe der Texte hat nun R. Braun vorgelegt: Opera Quotvultdeo Carthaginensi episcopo tributa in: CChr.SL 60. Tournhout 1976. Zu diesem Autor vgl. Adolf Lippold, Art. Quotvultdeus, Bischof von Karthago in PRE 24,1 (1963), Sp. 1396–1398. Zur Situation unter den Vandalen in Afrika s. Hans-Joachim Diesner. Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang (Urban-Bücher 95). Stuttgart 1966, und G. Haendler S. 115–119. Der zit. Abschnitt entstammt der Predigt de temp. barb. I 4,14-16 (p. 429f., 53-61 ed. Braun).

273 de catacl. 5,10 (p. 415,25-28 ed. Braun).

274 de temp. barb. II 5,4 (p. 476f., 14f.); 9,7 (p. 481, 16-27 ed. Braun).

275 Der *Liber promissionum et praedictionum Dei* ist außer in CChr.SL 60 von R. Braun auch bereits in SC 101. Paris 1964, ediert worden, dort mit franz. Übers. Der hier herangezogene Abschnitt: Dimidium temporis VI 8-12 (p. 195-198 ed. Braun).

die Häretiker »und vor allem die Arianer, welche dann die größte Macht haben; Gog und Magog, also wie einige sagen, Goten und Mauren, Geten und Massageten, durch deren Wüten der Satan schon jetzt die Kirche verwüstet und dann noch stärker verfolgen wird«[276]. Der Druck des Geschehens drängt darauf, die Zeitgeschichte in das Verstehen des letzten Buches der Bibel hineinzunehmen.
Für das Verständnis der Apokalypse im Mittelalter wichtiger als der hier erkennbar werdende Umgang mit der Johannesoffenbarung in der Spannung zwischen Erfahrung, Tradition und Ticonius/Augustin ist die Tätigkeit von Männern in Randzonen oder Nischen dieses aus abendländischer Perspektive weltgeschichtlichen Umbruchs geworden, die ich als gelehrte Sammler bezeichnen möchte. Wissenschaftliche Arbeit bedarf der Ruhe und auch des Abstandes.

b) Hier ist zunächst noch einmal Hieronymus in Bethlehem (gest. 420) zu nennen. Die später normative Fassung des lateinischen Bibeltextes, die Vulgata, geht für die Johannesoffenbarung – wie für die anderen neutestamentlichen Bücher außer den Evangelien – nicht auf ihn zurück[277]. Aber die schon genannte Bearbeitung des Victorin-Kommentars[278] hat das Werk dieses altkirchlichen Bischofs doch für das Mittelalter verwendbar gemacht. Der Chiliasmus ist gänzlich ausgemerzt, als eigene Lösung bietet der engagierte Asket eine Deutung der tausend Jahre – ganz allegorisch – auf die Jungfräulichkeit an[279]. Die Auslegung des Ticonius kennt er und fügt sie gelegentlich ein[280]. Auch sonst hat Hieronymus sich mit apokalyptischen Texten beschäftigt, er hat das Daniel-Buch exegesiert und die alttestamentlichen Gottesthronvisionen behandelt – insbesondere seine frühe Auslegung von Jes 6, damals noch in Abhängigkeit von Origenes, hat in der späteren Literatur weitergewirkt[281].

276 dim. temp. XIII 22 (p. 207, 25-47, Zitat 39-43 ed. Braun).
277 Grundlegend noch immer: H.J. Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lat. Apokalypsen-Übersetzung. Düsseldorf 1920; vgl. ferner Bonifatius Fischer, Das Neue Testament in lat. Sprache. In: K. Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testamentes (Anm. 181), S. 1–92, hier S. 27f.; 78f. Zu Hieronymus vgl. Hans Frhr. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Anm. 219), S. 109–150; zur Johannesoffenbarung in der Sicht des Hieronymus vgl. auch Bousset (Anm. 18), S. 66–68.
278 Vgl. Anm. 203. Die Grundsätze seiner Bearbeitung hat er in einem Prolog dargelegt, p. 14 ed. Haussleiter, vgl. auch dens., Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse. In: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 7, 1896.
279 p. 145,10-147,14 ed. Haussleiter.
280 p. XLIIff. bei Haussleiter.
281 Commentatorium in Danielem libri III (IV), ed. François Glorie in CCh.SL 75A. Tournhout 1964; zu Jes 6,2ff.: ep. 18,6 (p. 73ff. ed Hilberg in CSEL 54); comm. in Esaiam III zu 6,2-3 (p. 85,1-87,73 ed. M. Adriaen in CCh.SL 73. Tournhout 1963). Zur Auslegung vgl. meine Beiträge zur frühchristlichen Trinitätstheologie (Anm. 55), S. 78–82, ferner Lucien Chavoutier, Querelle origeniste et controverses trinitaires a propos du Tractatus contra Origenem de Visione Isaiae. In: VigChr 14, 1960, S. 9–14.

c) Der Senator Cassiodor entstammte einer alten römischen Beamtenfamilie und hat diese Tradition fortgesetzt. In der ersten Hälfte des 6. Jh. stand er höchst verantwortlich im Dienste der ostgotischen Könige in Ravenna, nach der Rückeroberung Italiens zog er sich ins Privatleben zurück und widmete sich hinfort (nach 554) der Vita contemplativa bei dem von ihm gegründeten Kloster Vivarium wohl ohne selbst Mönch zu werden. Standen die früheren Schriften mit seiner politischen Tätigkeit in Zusammenhang – er hat auch eine Gotengeschichte verfaßt –, so schrieb er nun für die Brüder seines Klosters exegetische Werke und eine Anleitung zum Bibelstudium, ja zum Studium überhaupt. Eines seiner letzten Bücher sind die ›Complexiones apostolorum‹, eine knappe Zusammenfassung der neutestamentlichen Briefe, der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung mit kurzen exegetischen Bemerkungen. Er starb als über 92jähriger um 580[282].
Schon in der genannten Anleitung zum Bibelstudium aus der Zeit nach 554 erweist Cassiodor sich als gelehrter Kenner der Literatur in Ost und West, auch zur Johannesoffenbarung; doch nennt er keine griechischen Ausleger, sondern nur Lateiner und charakterisiert sie kurz: Victorin in der Bearbeitung des Hieronymus, weiter einen Afrikaner Vigilius, dessen Schrift über das Tausendjährige Reich uns nicht erhalten ist[283], dann den Donatisten Ticonius – auch dessen Regelbuch wird im folgenden Kapitel erwähnt –, Augustin und schließlich Primasius, von dem noch zu handeln ist[284]. Später, als Exeget der Apokalypse, folgt er weitgehend Ticonius, auf den er auch in dieser Schrift mehrfach mit Namensnennung verweist, allerdings in der Brechung durch Augustin. So sind auch für Cassiodor die Engel der Sendschreiben die Bischöfe ihrer Gemeinden; die tausend Jahre 20,3 sind nach der Redefigur der Synekdoche formuliert, d.h. von einem Teil aus wird das Ganze bezeichnet, weil das Ende der Epoche völlig unbekannt ist, die dennoch nach Konsens der Väter von der Geburt Christi an gerechnet wird[285]. Alle Hinweise auf die Ambivalenz der geschichtlichen Kirchentümer sind ausgeblendet: Ticonius hatte sie gerade anhand der Vision von der himmlischen Frau (12,1-6) so intensiv herausgestellt, daß nicht mehr eindeutig war, wofür diese Figur steht; Cassiodor spricht dann nur noch von ›der Mutter und dem Herrn Christus‹[286] in überraschender Verkürzung; dafür, daß dies mariologisch gemeint sei, fehlt jeder Anhalt; wir kommen auf dies Kapitel und seine Deutung in der Nachfolge des Ticonius noch zurück. Die Auslegung ist völlig zeitlos, selbst die höllische Trias zieht sich ihm in nur zwei Gestalten zusammen, den Satan und den Antichristen, auch sie werden

282 Zu Leben und Wirken des Senators vgl. jetzt Åke Fridh. Art. ›Cassiodor‹ in TRE 7 (1981), S. 657–663. Die *Complexiones in Apocalipsin* sind in einer einzigen Handschrift noch vom Ende des 6. Jh. erhalten, der Text PL 70, col. 1405–1418.
283 Es läge nahe, ihn mit Vigilius von Thapsus zu identifizieren, aber das bliebe reine Hypothese, s. Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Band 4. Freiburg 1924. Nachdr. Darmstadt 1962, S. 553–557, hier S. 557.
284 de institutione divinarum litterarum 9 (PL 70, col. 1122).
285 29 zu 19,17: » . . . quod per figuram synecdoche a parte totum dicitur, quando eius finis omnimodis habetur incognitus, qui tamen consensu patrum a nativitate domini computantur« (col. 1415), vgl. Augustin, de civ. XX 7. Die Formulierung mag aus der verlorenen Schrift des Vigilius Afer stammen.
286 16 zu 11,15 und 17 zu 12,7 (col. 1411).

fast gegeneinander austauschbar. Nur einmal blitzt etwas von der bewegten politischen Vergangenheit des Autors auf: es fällt ihm offensichtlich schwer, in der trunkenen Hure auf der Bestie sein geliebtes Rom wiederzuerkennen, er schreibt, ›einige‹ wollten die Vision von dieser Stadt verstehen, ›die auf den sieben Bergen sitzt und die Welt in einzigartiger Botmäßigkeit zu eigen hat‹, andere geben eine mehr allegorische Auslegung, die Berge sind Machthaber; dann geht es offenbar nicht mehr um den Untergang des geschichtlichen Rom[287].
Über Vivarium hinaus hat dieses Büchlein anscheinend nicht weitergewirkt. Es ist wohl nicht aus besonderer Liebe zur Johannesoffenbarung geschrieben worden, sondern weil sie zur Hl. Schrift gehört und deshalb zu studieren ist: »Denen, die sie mit Eifer lesen, führt sie den Sinn zur Kontemplation der oberen Welt und läßt sie im Geiste deutlich wahrnehmen, was die Engel selig sind zu schauen«[288].

d) Bischof Primasius von Hadrumetum, dem heutigen Sousse in Tunesien, war ein Zeitgenosse Cassiodors, ein Afrikaner, der in den schweren Konflikten zwischen Kaiser Justinian und den lateinischen Kirchen nach der Rückeroberung Afrikas und Italiens, dem ›Drei-Kapitel-Streit‹, an der Seite des römischen Bischofs blieb, auch als er sich 553 in Konstantinopel, gegen die Mehrheit in den Kirchen des Westens, dem Kaiser beugte. Dieses Verhalten hat Primasius die Gunst Justinians und den Zorn der Amtsbrüder in Afrika eingetragen, Bischof von Justiniapolis – das war der neue Name von Hadrumetum – war er schon in Konstantinopel gewesen[289]. Auch seine schriftstellerische Arbeit gehört wohl in die Zeit vor dem kirchenpolitischen Konflikt, das ergibt sich für den Apokalypsen-Kommentar schon daraus, daß Cassiodor ihn so früh kannte. Primasius wird bis etwa 552 gelebt haben.
Diese Auslegung der Johannesoffenbarung in fünf Büchern ist eine unserer wichtigsten Quellen für die Kenntnis des Ticonius. Den Namen seines donatistischen Gewährsmannes nennt der Bischof von Hadrumetum allerdings fast nur im Prolog und hier sehr kritisch, er spricht von einem kostbaren Edelstein im Kot; später erwähnt er ausschließlich Differenzen im Bibeltext. »Das Werk des Donatisten wird wie herrenloses Strandgut behandelt, das von Rechts wegen der Kirche gehört und von deren treuem Sohn«, Primasius, »nur gereinigt und ausgelesen zu werden braucht«[290]. Solche Reinigung geschieht, wie zu erwarten, vor allem mit Hilfe Augustins, wo dies möglich ist. An sich könnte es sich so erübrigen, nach einem eigenen Beitrag des Primasius zu suchen. Aber als Beispiel für seine Methode sei

287 25 (col. 1414).
288 de inst. div. litt. 9 (s. Anm. 284).
289 Zur Biographie und den Werken: Johannes Haussleiter, Leben und Werk des Primasius von Hadrumetum. Erlangen. 1887; die Schrift des gleichen Verfassers, Die lat. Apokalypse der alten afrikanischen Kirche (Forsch. z. Gesch. des ntl. Kanons und der altkirchlichen Literatur IV, 1). Erlangen und Leipzig 1891, behandelt den eigenständigen Text des Primasius-Kommentars. Der diesem Autor PL 68 zugeschriebene Kommentar zu den Paulus-Briefen ist eine – rechtgläubige – Rezension der Auslegung des Pelagius aus späterer Zeit, zum Hebräerbrief stammt er erst aus dem 9. Jh. Der Apokalypsenkommentar findet sich PL 68, col. 793–936 vgl. PLS 4, col. 1208–1221; eine kritschen Ansprüchen genügende Neuausgabe durch W. Adams ist in CCh.SL 92 angekündigt.
290 Haussleiter, Die lat. Apokalypse, S. 17.

doch analysiert, wie er mit dem ›großen Zeichen am Himmel‹ der mit der Sonne bekleideten Frau auf der Mondsichel (12,1f.) verfährt. Ticonius hatte mit einer Gesamtdeutung eingesetzt, nach der dies Gesicht auf die Inkarnation zielt, die Verbindung der Weisheit Gottes mit der menschlichen Natur, aus der Christus geboren wird. Dem Ort dieser Schau, dem Himmel, entspricht dann auf der Sachebene die Kirche, in der dies wirkliche Heilshandeln ›gesehen‹, d.h. geglaubt wird. Diesen Abschnitt übernimmt Primasius, vermutlich wörtlich[291]. Die Auslegung der folgenden Worte, in denen die Gestalt der Frau, mit der Sonne bekleidet und dem Mond unter ihren Füßen, beschrieben wird, leitet Ticonius mit dem hermeneutischen Grundsatz ein, daß oft ein einheitliches ›genus‹ durch verschiedene ›species‹ ausgedrückt werde (Regel 4), konkret zielt dies hier darauf, daß alles, was der Seher schaut, letztlich die Kirche ist, der Himmel, der Tempel im Himmel, die Frau, der Mond unter ihren Füßen. Auch das wird von Primasius wörtlich übernommen[292]. Aber eben daran wird für Ticonius die Mehrdeutigkeit von Kirche deutlich: »Alles ist nämlich zweigeteilt *(bipartitus)*. Er sagt, daß die Kirche einen Teil von sich unter den Füßen habe. Jener Teil, der unter den Füßen ist, scheint nur zur Kirche zu gehören, aber er ist nicht Kirche, weil er die Versammlung der Bösen ist«, er gehört auf die Seite von Drache, Teufel und Pseudoprophet. Dieses ganze Theologumenon kann Primasius aber nicht rezipieren. Doch greift er den Gedankengang des Donatisten so auf, daß er den Mond auf die Irrlehren bezieht, welche die Kirche mit Füßen tritt, konkret hier – im Sinne des Eingangs – Vertreter einer häretischen Christologie von dem Gnostiker Valentin bis zur Gegenwart, Eutyches in Konstantinopel und den Häresiarchen Timotheus Aelurus *(Hilarus)*, einen nichtchalkedonensichen Patriarchen von Alexandrien (gest. 477). Diese Liste dürfte von Primasius selbst stammen, sie beleuchtet die dogmatische Position am Vorabend seiner Verwicklung in den Drei-Kapitel-Streit[293].
Der Kommentar des Bischofs von Hadrumetum kann als ein Kompendium gelten, das den weitertradierbaren Ertrag der Apokalypsen-Auslegung in Afrika festhielt, so hat er auch gewirkt.

e) Zwei weitere lateinische Kommentare aus der Spätantike wären noch anzufügen, beide aus dem 6. Jh. Das Buch des spanischen Bischofs Apringius, nach 551 geschrieben, ist nur zum Teil erhalten[294]. Eine Sammlung von 19 unter dem Namen Augustins erhaltener Homilien scheint gallischer Provenienz zu sein. Germain Morin hatte sie Caesarius von Arles (gest. 542) zugeschrieben, ohne sich damit

291 Das Turiner Fragment (PLS 1, col. 649f.) und Beatus, sonst unser bester Gewährsmann, bieten den Gedankengang nur verkürzt, VI 2,1 (p. 460 ed. Sanders), von ihm her wird auch die eigentümliche Formulierung Cassiodors verständlich: Die Mutter ist die Weisheit.
292 Der Abschnitt stimmt im Wortlaut mit Beatus überein, das folgende ist dann als Ticonius-Text nur aus Beatus VI 2,3 zu entnehmen.
293 Der analysierte Abschnitt steht bei Primasius (PG 68, col. 872f.).
294 Tractatus in Apocalipsin, ed. M. Férotin. Paris 1900; PLS 4, col. 1222–1248.

überall durchsetzen zu können[295]. Beide katholischen Kirchenmänner, der Bekannte und der Unbekannte, schließen sich bis in den Wortlaut hinein dem Donatisten Ticonius an, ohne ihn mit Namen zu nennen.

4. Ertrag und Erbe

Wenn wir nach einer Summe der Väterexegese in der lateinischen Kirche fragen, läßt sich wohl festhalten: Die Johannesoffenbarung wird im Kontext der ganzen Hl. Schrift verstanden, d.h. im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Prophetie, aber auch den synoptischen und paulinischen Aussagen zur Eschatologie. Die allgemeinen hermeneutischen Grundsätze über einen mehrfachen Schriftsinn spitzen sich beim Verständnis der prophetischen Visionen des Alten und des Neuen Testamentes zu. Schon Klemens von Alexandrien schrieb am Ende des 2. Jh. von den Cheruben: »Es gibt überhaupt kein so beschaffenes, zusammengesetztes und sinnlich wahrnehmbares Lebewesen im Himmel; vielmehr ist ihr Antlitz Sinnbild ...«[296]. Fordert schon die Einheit von Altem und Neuem Testament eine typologische Exegese, so sind apokalyptische Visionen nur symbolisch zu verstehen. Damit öffnet sich ein breites Spektrum von Möglichkeiten, insbesondere wenn man sich auf die symbolische Deutung von Zahlen und Buchstaben einläßt, was gelegentlich ja auch der Apokalyptiker Johannes selbst getan hat. Die Kriterien für die Rechtgläubigkeit solcher Auslegung bietet die Einheit der Schrift, als Anleitung für den konkreten Umgang mit ihr erweisen sich die Regeln des Ticonius als hilfreich. Die chiliastische Hoffnung auf ein Reich der Fülle und des Friedens vor dem Jüngsten Gericht überzeugt nicht mehr, einmal weil dies nun als ›fleischlich‹ gilt, dann doch auch, weil eine Unterscheidung dieses Zwischenreiches von der Endhoffnung, dem Reiche Gottes, nicht mehr einleuchtet. Die Deutung des Tausendjährigen Reiches auf die Zeit zwischen Inkarnation und Parusie Christi zwingt zu neuen Allegoresen, aber sie ermöglicht es, auch die Gegenwart als Zeit der anbrechenden Erfüllung zu verstehen. Dies stärker spiritualistische Verständnis der Offenbarung behält aber feste Haftpunkte in der Geschichte, die von Kreuz und Auferstehung Christi herkommt und auf ein zeitliches Ende in der Wiederkunft des Herrn zum Gericht zuläuft. Für diese Endzeit werden auch der Antichrist und reale Verfolgungen als Geschehnisse in Raum und Zeit erwartet, mag immer die Naherwartung geschwunden sein. Die Auslegung dieses Buches in der afrikanischen Theologie, bei Ticonius und Augustin, zeigt, wie der Johannesoffenbarung eine Botschaft nicht nur für die nun ferne Endzeit, sondern gerade auch für die Kirche heute zu entnehmen ist.
Insofern hält diese Exegese dabei doch einen fundamentalen Grundzug der Johan-

295 PL 35, col. 2417–2452 und S. Ceasarii Opera omnia, ed. Germain Morin 2. Maredsous 1942, S. 209–277. Seine Zuschreibung begründete der benediktische Gelehrte: Le commentaire homiletique de s. Césare sur l'Apocalypse. In: Rev. Bén. 45, 1933, S. 43–61. Dazu Roger J.H. Collins, Art. ›Caesarius von Arles‹ in TRE 7 (1981), S. 531–536: ›Die Verfasserschaft des Caesarius kann nicht als hinreichend begründet gelten (S. 534).

296 strom. V 36,4 (p. 351,3 ed. O. Stählin in GCS).

nesoffenbarung fest, der sie von der älteren Apokalyptik unterschied: Der Triumph Gottes ist nicht nur etwas Zukünftiges im Sinne des Abständigen, gerade die leidende, die angefochtene Kirche lebt vom Sieg des Gekreuzigten und soll die Akklamationen und Lobgesänge im Himmel hören, vielleicht mit in dies Siegeslied einstimmen. Das Gliederungsprinzip des Ticonius, in immer neuen Rekapitulationen die Brücke von der Zukunft zur Wirklichkeit der Kirche heute zu finden, deckt sich im einzelnen sicher nicht mit unseren gegenwärtigen exegetischen Erkenntnissen; aber es ist doch als Ganzes gar nicht unangemessen, um das Ineinander von Gegenwart und Vollendung im letzten Buch der Bibel zu deuten. Damit ist die Apokalypse das Buch der Kirche der Gegenwart geblieben. Über die künftigen Ereignisse der Endzeit informiert Paulus viel klarer als Johannes in seiner Offenbarung.

Eingeschlossen ist darin allerdings, daß die Gewißheit des künftigen Reiches, die universale Hoffnung, fast völlig von der individuellen Zukunftserwartung überdeckt wird, wie es Isidor von Sevilla (gest. 636) später mit unübertrefflicher Klarheit formulieren wird, wenn er am Ende seiner ›Chronik‹ schreibt: »Wieviel Zeit dieser Weltepoche noch bleibt«, nämlich dem 6. Zeitalter, das ganz im Sinne des Ticonius mit Christus und Augustus begann, »ist für menschliche Untersuchung völlig ungewiß ... Deshalb möge jeder über seinen eigenen Hinübergang nachdenken ... Für einen jeden gilt nämlich: wenn er aus der Welt hinauszieht, dann ist das für ihn die Vollendung der Welt«[297]. Auch eine neue Naherwartung der Parusie Christi sollte diese Wertung zunächst nicht erschüttern.

Das alles ist dann auch zu beachten, wenn es um das Verstehen der in die Spätantike zurückreichenden Darstellungen apokalyptischer Themen oder Szenen in Bildern geht. Es hat offenbar bereits Zyklen einer Apokalypsen-Illustration gegeben, davon ist noch zu sprechen. Aber sie sind nicht erhalten. Anders steht es mit den Apsisprogrammen in Basiliken dieser Epoche; sie weisen in der Regel himmlische Szenen auf. Für S. Apollinare in Classe in Ravenna, 549 geweiht, hat Erich Dinkler überzeugend aufgewiesen, daß dieses riesige Kreuz im Apsismosaik traditionsgeschichtlich nur von dem Kreuz oder Lichtkreuz der apokalyptischen Überlieferung her zu verstehen ist, das dem wiederkommenden Herrn bei seiner Parusie vorangeht[298]. Er sieht es deshalb auch in Ravenna als »Zeichen des Secundus Adventus« (S. 76) und deutet von daher die gesamte Komposition. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend. Wer als Schüler der großen Afrikaner selbst Offb 21,1 f. als Rekapitulation der Zeit der Kirche vom Kreuz Christi bis zur Vollendung verstand – der Prophet »mischt beide Zeiten, Gegenwart und Zukunft«, schrieb der Donatist[299] –, bei dem wird man damit rechnen müssen, daß er auch auf einem solchen Mosaik Gegenwart im Lichte der Zukunft fand, also nicht nur dem Wiederkommenden

297 »Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est«. »unusquisque ergo de suo cogitet transitu«. » ... quando enim unusquisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est« (PL 83, col. 1056ff.).

298 Erich Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (WAAFLNW 29). Köln und Opladen 1964, bes. S. 77–117; vgl. auch hier S. 20.

299 Frei übers. nach Beatus XII 2,1: »miscet utrumque tempus, nunc praesens, nunc futurum, et cum quanta gloria suscipiatur a Christo, et separata ab omni malorum incursu, plenius declaratur« (p. 619 ed. Sanders).

entgegenbetete, sondern auch den himmlischen Christus vor Augen sah, der im Gottesdienst zu seinem Volke kommt. Ravennan läßt sich aber sicher nicht gegenüber den anderen Bildprogrammen der Epoche isolieren[300]. Das heißt aber im Ergebnis, daß sich Ost und West im Verständnis der apokalyptischen Traditionen sehr nahe geblieben sind.

300 Für diese Programme vgl. Christa Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (FKGCA 4). Wiesbaden 1960, ferner J. Engemann, Images parousiaques dans l'art paléochrétien. In: L'Apocalypse de Jean (Anm. 225), S. 73–107. Für eine ausführlichere Begründung des hier vorgetragenen Argumentes vgl. den oben genannten Aufsatz von Christe aus dem gleichen Band.

VI. Die Johannesoffenbarung im abendländischen Mittelalter

1. Sammlung und Sichtung des antiken Erbes

Das Mittelalter ist im abendländischen Geschichtsdenken und dann auch der Historiographie die Epoche, in der das Erbe der Antike von den seit der Völkerwanderung entstandenen neuen Nationen, den Völkern des künftigen Europa, aufgenommen, verarbeitet und zu ihrem geistigen Eigentum geworden ist – die Konzeption der Humanisten von diesen dunklen Jahrhunderten bis zur eigenen Gegenwart als einer Verfallsepoche ist längst abgestreift. Insofern ist es einer der wesentlichen Vorgänge in der Herausformung der frühmittelalterlichen Kulturen, jenes Erbe zu registrieren, zu studieren und zu sichten. Die meisten der Schriftsteller, von denen nun zu sprechen ist, wird man deshalb erneut als gelehrte Sammler charakterisieren können. Aber sie stehen schon jenseits der Epochengrenze zwischen Antike und Mittelalter. Und wie diese Grenze kein festes Datum meint, sondern eine sich über Generationen erstreckende Zone, deren Eckwerte von Region zu Region unterschiedlich zu bestimmen sind[301], so empfiehlt es sich, auch in der Darstellung die relevanten Territorien und Herrschaftsgebiete jeweils zusammenzunehmen.

a) England: Beda

Gerade an der frühen Geschichte der Kirche unter den Angelsachsen läßt sich beobachten, wie – in kirchengeschichtlicher Perspektive gesehen, das Werden dieser Nation müßte man anders beschreiben – neue Kontinuität durch einen tiefen Umbruch hindurch entsteht: Eine Gruppe von Stämmen unterstellt sich der strengen Norm einer abgeschlossenen, kodifizierten fremden Tradition; das gehört zum Erbe der römischen Sendboten. Daneben wirken die Eigentümlichkeiten der in der Christianisierung der Angelsachsen engagierten irischen Missionare weiter, ein unersättlicher Bildungsdurst verbunden mit der Lust, unter möglichen Lösungen die jeweils bizarrste durchzuspielen[302]; ihre asketischen Wanderungen waren bei den Angelsachsen früh in aktivere Missionsverantwortung umgeschlagen. Natürlich kannten und benutzten die Iren die Apokalypse und eigentlich müßte dies

301 Vgl. dazu die von Paul Egon Hübinger herausgegebenen Sammelbände: Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter (WdF 51). Darmstadt 1969; Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter (WdF 201). Darmstadt 1968.

302 Vgl. dazu den schönen Aufsatz von Bernhard Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. In: SE 6, 1954, S. 189–281.

Buch ihre Phantasie kräftig angeregt haben, aber uns ist kein irischer Kommentar überliefert[303]. Ob sich auch irische Tradition in der Auslegung der Johannesoffenbarung durch Beda Venerabilis niederschlägt, läßt sich deshalb nicht überprüfen, aber es wäre unwahrscheinlich[304]. Gerade die angelsächsische Kirche hat auch früh die Problematik erfahren, die mit einer solchen Rezeption des Erbes der christlichen Antike als einer abgeschlossenen Größe verbunden war: es trägt Spannungen in sich. Schon in der Missionsepoche beriefen sich die Repräsentanten Roms und die Iren auf apostolische Überlieferung. Auf der Synode von Whitby 664 konnte schließlich nur das Wort des Herrn selbst, seine Verheißung an Petrus Mt 16, den Ausschlag dafür geben, welche angeblich apostolische Tradition nun wirklich gültig sei[305]. Die ganze mittelalterliche Theologie wird sich mit dem Thema herumschlagen müssen, wie Wahrheit im Widerspruch der Autoritäten zu finden ist. Aber auch davon ist im Kommentar Bedas noch nichts zu spüren. In den Kloster- und den Kathedralschulen Englands war man offenbar noch ganz damit beschäftigt, sich in dies Erbe einzuarbeiten.

In einer solchen Schule, im Kloster Jarrow in Northumbrien, war Beda als Lehrer tätig, hier starb er 735 im Alter von etwa 63 Jahren. Er war ein Universalgelehrter, dessen frühen Ruhm der Beiname ›der Ehrwürdige‹ bezeugt. Er hat über alles geschrieben, was im Unterricht behandelt wurde, Musik, Grammatik, Zeitrechnung[306], er verfaßte historische Werke – am bekanntesten ist die ›Kirchengeschichte

---

303 Etwas von der irischen Leidenschaft und ›curiositas‹ schimmert durch die merkwürdige Legende hindurch, Henoch und Elia warteten auf einer einsamen Insel bis zum Weltende auf den Märtyrertod, J. Kenney, The sources for the early history of Ireland I. New York 1929, S. 667f. nach Walter Delius, Geschichte der irischen Kirche. München/Basel 1954, S. 85; wie diese Legende mit Offb 11,3-10 verknüpft ist, habe ich nicht nachgeprüft. Das Lectionar von Luxeuil (BNlat. 9427), ed Pierre Salmon I-II (Coll. Bibl. Lat. 7+9). Rom 1944 und 1953, nach der Meinung dieses letzten Herausgebers Ende des 7. Jh. wahrscheinlich im Scriptorium von Luxeuil für die Kathedrale von Langres geschrieben, enthält nach verbreiteter, aber kaum nachprüfbarer Sicht irische Traditionen. Hier ist für die Osterwoche jeweils ein Abschnitt aus der Offb als 1. Lesung vor – in der Regel – der Apg vorgesehen, es folgt das Evangelium. Die Auswahl folgt etwa der Ordnung der Bücher (Mo: Offb 1,14-2,7; Apg 2,14-40 – Di: Offb 2,8-14; Apg 1,15-26 – Mi: Offb 5,1-13; 1 Kor 15,47-58 – Do: Offb 14,1-7; Apg 3,1-16.18-19 – Fr: Offb 19,5-16; Apg 5,17-41; Sa: Offb 21,1-8; 1 Kor 15,31-45). Das scheint der gallikanischen Ordnung zu entsprechen vgl. S. 123 und Anm. 331 und 332; ob es auch irisch ist, weiß ich nicht. Die sonstigen Lesungen aus der Offb an Gedenktagen (Joh. Evang., 14,1-7; unschuldige Kindlein 6,9-11; Märtyrer allgemein 6,9-7,4) sind einleuchtend, aber nicht erhellend für die Herkunft.

304 Merkwürdig ist nur, wie Beda 16,12.14 auslegt. Ticonius hatte die ›Könige des Ostens‹ positiv gewertet, weil ›Osten‹ für ihn auf Christus hinwies. Beda übernimmt das, stellt aber dann die ›heiligen Könige des Ostens‹, die durch den trocken gewordenen Euphrat ziehen, den bösen Königen der Erde in einer Weise gegenüber, daß immerhin die Vermutung möglich ist, auf diese Rede von den heiligen Königen habe bereits die Legende von den Magiern als den drei Königen eingewirkt, die gerade den Iren lieb und teuer war (col. 181a).

305 Die Szene überliefert Beda selbst, hist. eccl. gent. Angl. III 25.

306 siehe dazu die schöne, knappe Einleitung von Th. W. Jones zu seiner Edition der ›Opera didascalica 1‹ Bedas in CChr. SL. 123 A. Tournhout 1975, p. V–XVI. Zu Leben und Werk generell vgl. Henry Royston Loyn, Art. ›Beda Venerabilis‹ in TRE 5 (1980), S. 397–402, Quellen und Literatur hat Knut Schäferdieck beigesteuert.

des englischen Volkes‹, ferner Einzelabhandlungen zu exegetischen Problemen sowie Kommentare, weiter Predigten; er schrieb Prosa und in Versen. Das grundlegende Arbeitsmittel für diese umfassende schriftstellerische Tätigkeit war die Klosterbibliothek, die sein Abt auf Rom-Reisen zusammengetragen hatte. Dies schlägt sich auch in seiner wohl zwischen 703 und 709 entstandenen Apokalypsen-Auslegung nieder[307].

Dies Werk gehört also zu seinen frühen Schriften, und man meint bisweilen noch etwas von der Atmosphäre des Unterrichtes zu spüren, besser davon, wie er selbst seinen Auftrag verstand, so wenn er die Seligpreisung am Anfang der Offenbarung für die Leser und Hörer der Prophetie (1,3) mit folgender Bemerkung aufnimmt: »Also sind die Lehrer und Hörer selig, weil für die, welche dem Worte Gottes dienen, auf die kurze Zeit der Arbeit ewige Freuden folgen«[308]. Auch in anderer Weise ist dieses Buch mit der Erfahrungswelt Bedas verbunden. Er hat selbst in der ›Geschichte der Äbte von Wearmouth und Jarrow‹ berichtet, daß der Gründer von Wearmouth, dem Mutterkloster von Jarrow, Benedict Biscop, von einer seiner Rom-Reisen, der 4. von England aus, nicht nur Bücher, Reliquien, päpstliche Privilegien, sondern auch Bilder für die Peterskirche mitgebracht habe, Darstellungen der Mutter Gottes und der Apostel, der Evangelienberichte und eben der ›Geschichte der Offenbarung des seligen Johannes‹. Wie immer wir uns die Einrichtung dieser Klosterkirche vorzustellen haben und woher auch dieser Apokalypsenzyklus stammen mag, Bilder der Offenbarung waren an der Nordwand der Kirche des Klosters, in dem Beda aufwuchs, angebracht, damit auch diejenigen, die nicht zu lesen imstande sind, ›immer den lieblichen Anblick Christi und seiner Heiligen, wenn auch im Bilde, meditieren können‹, ferner den Segen der Inkarnation, und schließlich sollten sie ›das Urteil des Jüngsten Gerichtes, wie sie es gleichsam vor Augen haben, bedenken, um sich sorgfältiger selbst zu prüfen‹[309].

Diese neue Frömmigkeit der Buße und der Ausrichtung des Lebens am Jüngsten Gericht hat sicher verschiedene Wurzeln, hier ist wohl ein Zusammenhang damit zu sehen, daß den Germanen in der Begegnung mit christlicher Mission die Frage nach der Zukunft über den Tod hinaus und damit auch letzter Verantwortlichkeit in diesem Leben als eine neue Dimension des Menschseins erst aufgegangen war. Die vielfältigen Folgen dieser neuen Haltung haben uns hier nicht zu beschäftigen. Aber sie konnte, ja sie mußte ein neues Interessse an der Apokalypse wecken.

Unmittelbar ist in dem Kommentar Bedas hiervon nichts zu merken. Er stützt sich auf die ihm vorliegende Väterliteratur und kann lange Abschnitte aus ihr zitieren, das gilt vor allem für Ticonius und Primasius, daneben zieht er Victorin in der Bearbeitung durch Hieronymus heran. Bemerkenswert ist die Unbefangenheit, mit der er den Namen des Donatisten Ticonius nennt, ihn hat er am stärksten ex-

307 Sie ist bis jetzt nur in der bei Migne abgedruckten unzureichenden Ausgabe von J.A. Giles zugänglich, PL 93, col. 129–206. Die in CChr. SL angekündigte Neuausgabe durch D. Hurst ist noch nicht erschienen. Die Entstehungszeit nach Gerald Bonner, Saint Bede in the tradition of Western Apocalyptic commentary. Jarrow Lecture 1966, der wichtigsten neuen Monographie zu unserem Thema.

308 col. 134C.

309 Vita s. abbat. 6 (Bedae opera historica II. Loeb Classical Libery), 1970, p. 402f.

zerptiert, wenn natürlich auch im Spiegel Augustins[310]. Daneben zitiert er Gregor den Großen, den in der angelsächsischen Kirche so hoch verehrten Papst, der den Anstoß zur Bekehrung Englands gegeben hatte; er nennt Cyprian und sogar Ignatius von Antiochien. Daß er Isidor von Sevilla benutzte, ist wahrscheinlich, weitere Quellenschriften sind anzunehmen. Gerade diese Auswahl und Zusammenstellung ist aber bereits eine eigene geistige Leistung. Das zeigt sich etwa dort, wo er die Sicht der Vorgänger mit eigenen Worten zusammenfaßt, zwischen verschiedenen Auslegungen auswählt oder sie miteinander verbindet. Als Beispiele seien die Voten Bedas zu 2,10; 2,28; 12,1 und 13,18 genannt.
Der Gemeinde in Smyrna kündigt Christus durch den Seher Gefängnis als Prüfung für wenige und eine Bedrängnis von 10 Tagen an. Der Lehrer aus Jarrow notiert zwei Interpretationen: »Das bedeutet die ganze Zeit, in der die Gebote des Dekalogs notwendig sind. Solange du nämlich dem Lichte des göttlichen Wortes folgst, ist es nötig, das Gefängnis des Widersachers zu ertragen« – zumindest für den ersten Satz scheint Primasius der Gewährsmann zu sein[311]. Die Alternative ist: »Einige verstehen hierunter die zehn Verfolgungen durch die Heiden von Kaiser Nero bis Diokletian bezeichnet«[312]. Diese Antwort mag einer der nicht identifizierten Quellen entstammen[313]. Sie ist an zweiter Stelle genannt und faktisch abgelehnt. Hätte Beda sie positiv aufgenommen, wäre die Offenbarung zu einem Geschichtsbuch der Vergangenheit in verhüllender Sprache geworden. In den gleichen Zusammenhang wird es gehören, daß der Angelsachse Spekulationen über den Namen des Antichristen aufgrund der Rätselzahl 666 referiert nach Victorin und Primasius, den er nur hier namentlich nennt, aber mit unverkennbarer Skepsis, er fügt eine anscheinend von ihm selbst gefundene Verstehensmöglichkeit an: 1 Kön 10,14 wird berichtet, daß König Salomo im Jahr 666 Zentner Goldes einnahm; »was dem wahren Könige zustand, das wähnt der Verführer, jener Tyrann, für sich fordern zu können«[314]. Aus dem apokalyptischen Rätsel wird eine im Kontext der ganzen Heiligen Schrift einsichtige Aussage über den Antichrist und damit bleibt sie brauchbar. Was soll dem Christen des 7. Jh. die Frage, ob der Widersacher sich ›Teitan‹ oder ›Antemo‹ oder ›Arnume‹ nennt? »Aber bei dieser ganzen aufwendigen Bemühung bleibt offen, weshalb ausgerechnet dieser Ruhmgierige wollen

---

310 Bonner hat 10 namentliche Anführungen gezählt und eine höchst wertvolle Aufstellung der Ticonius-Zitate gegeben, S. 21–28; auch zum folgenden vgl. seine Nachweise.

311 Bonner gibt Ticonius an und verweist auf ps. Augustin (›Caesarius‹) und Beatus; aber dort steht nichts vom Dekalog, dagegen sind die 10 Gebote bei Primasius genannt (PL 68, col 805D) und bei Ambrosius Autpertus (CChr. CM 27, p. 121,52ff. ed. R. Weber) – zu diesem Autor s. S. 129–133.

312 I 2 (col. 138B).

313 Auch Beatus hat sie aufgenommen, hier wird der ursprüngliche eschatologische Sinn der Exegese deutlich: Die elfte Verfolgung gehört schon in die Zeit des Antichrists, II 2,83-86 (p. 186f. ed. Sanders); die Auslegung müßte also im 4. Jh. entstanden sein. Zehn Verfolgungen vor dem Antichrist zählt auch Orosius VII 7–27. Augustin, de civ. XVIII 52 wehrt sich aber bereits gegen jedes Zählen und bringt als – kritisiertes – Beispiel eben die Zehn-Zahl. Augustin ist aber kaum die Quelle Bedas, weil dort jede Verbindung zu 2,10 fehlt.

314 col. 172D. Auch Bonner S. 13 verweist auf diesen Text.

könnte, daß er mit einer solchen« – entlarvenden – »Charakterisierung kenntlich gemacht wird«, schreibt Beda selbst.
Im Sendbrief nach Thyatira endet der Siegerspruch mit der Verheißung »Ich werde ihm den Morgenstern geben«. Victorin-Hieronymus hatten dies als Anteil an der ersten Auferstehung verstanden, Ticonius sah in dieser Gabe Christus selbst[315]. Beda schreibt: »Christus ist der Morgenstern, der, wenn die Nacht der Welt überwunden ist, den Heiligen das Licht des Lebens verspricht und für ewig öffnet«[316]. Das ist Ticonius um Victorin erweitert, aber so, daß eine apokalyptisch-eschatologische Verheißung verwandelt ist in die Zusage des ewigen Lebens nach dem Tod.
Wie Ticonius das Gesicht der Frau am Himmel (12,1 f.) versteht, haben wir kennengelernt. Beda faßt die Deutung, besser den Rahmen der Deutung durch den Afrikaner in kaum überbietbarer Klarheit und Kürze zusammen: »Was auch jetzt in der Kirche in Erscheinung tritt: Gott wird aus (dem/einem) Menschen geboren (deum ex homine fieri)«[317]; aber es fehlt bei ihm jede Explikation der verknappten Aussage. In der Deutung der Relation von Sonne und Mond zur himmlischen Frau spricht auch er Antagonismen an: Die mit dem Lichte Christi umgürtete Kirche tritt den zeitlichen Ruhm mit Füßen, d.h. sie steht für Gerechtigkeit und Frieden – unter Verweis auf Ps 71,7 (nach der Zählung der Septuaginta und Vulgata) und 1 Kor 15,26 –, oder diese Kirche lebt teils im Himmel von Christus allein, teils ist sie fern vom Herrn auf Pilgerschaft im Leibe, hierfür verweist er auf Hld 8,3[318]. Weder diese exegetischen Möglichkeiten noch die herangezogenen Schriftstellen finden sich bei den bekannten Gewährsleuten, mag dies ganz seine eigene Auslegung sein, mag er dabei doch ältere Tradition aufgreifen, jedenfalls dient ihm auch diese Vision dazu, die gültige Situation der auf Erden wandernden Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus zu erfassen, die gewiß nicht ohne eschatologischen Ausblick zu verstehen ist – ›der Tod ist der letzte Feind‹ –, aber kaum noch apokalyptische Züge aufweist. Das Bild verschärft sich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Beda – anders als Augustin – persönlich von der Gewißheit erfüllt ist, daß die Welt ihrem Ende schnell entgegeneilt, fast möchte man von einer gewissen Naherwartung sprechen[319], aber davon wird weder seine Ekklesiologie noch sein Apokalypsenverständnis geprägt.

---

315 »Christus est stella matutina. Quicumque Christum induit, in quod est Christus efficitur«, so das Frgm. aus Turin (PLS 1, col. 626), vgl. Beatus II 4,79 (p. 215 ed. Sanders). Primasius (col. 809 B) verbindet bereits Victorin und Ticonius.

316 col. 140 B, vgl. Bonner S. 9f.

317 Das Turiner Frgm. hat: »Videmus in ecclesia fieri, Deum in hominem confirmari« (PLS 1, col. 649); auch bei Beatus findet sich die Wendung: »in ecclesia Deum hominem fieri«, praef. 5,1 (p. 22 ed. Sanders). Aber das ist nie die ganze Aussage und trägt auch, zumindest im Turiner Frgm., einen etwas anderen Akzent.

318 col. 165Df.

319 vgl. in 1 Sam. IV zu 19,25 (p. 260,2045 ed. D. Hurst in CChr. SL 119); die Kriege des Volkes Israel sind ihm hier Hinweis auf den sich gegen das Ende der Welt steigernden Widerstreit zwischen den ›Auserwählten‹ und dem ›Teufelssamen‹ (nach Mt 13,27ff.): »appropinquante mundi termino crescentibus malorum cumulis ...«.

Dagegen bringt er gern seine umfassende Gelehrsamkeit in die Exegese ein, verweist auf historische Belege[320], entnimmt dem himmlischen ›Amen – Halleluja‹ in 19,4 das Recht, hebräische Worte im Gottesdienst heute zu verwenden und belegt dies durch die liturgische Praxis der angelsächsischen Kirche[321] und er entfaltet die Aussagen über die Edelsteine im Fundament der Gottesstadt (21,19ff.) zu einem kleinen mineralogischen Traktat[322].
Das eigentliche Profil und die theologische Leistung des Kommentars sehe ich über das Gesagte hinaus nach zwei Richtungen: Durch die Straffung der oft breiten Ausführungen des Ticonius und den Fortfall des Themas vom zweigeteilten Leibe Christi tritt das bei dem Afrikaner durchaus angelegte, aber überdeckte Charakteristikum der Zeit zwischen 1. und 2. Parusie Christi als durchgehende Leitlinie heraus: die fortgehende Verkündigung des Wortes Gottes, insofern die Mission. Auch die Engel mit den Posaunen, ja den Zornesschalen sind ›*praedicatores*‹, aber eben im Sinne des Bindens und Lösens, der Verkündigung der Rettung und des Zorns.
Das Wort der Engel ist auch der Dienst der Kirche. Noch in anderer Hinsicht hat Beda die Johannesoffenbarung zu strukturieren versucht. In Weiterführung wieder der Zahlensymbolik des Ticonius gliedert er das ganze Buch in immer neue Siebenheiten – und hat damit seine Nachfolger gefunden bis ins 20. Jh. –, allerdings so, daß jeweils die 6. Einheit vor allem auf die Zeit der angefochtenen Kirche verweist, die 7. auf die himmlische, eschatologische Vollendung[323]. Den deutlichsten Niederschlag hat dies Prinzip in einem Gliederungsvorschlag gefunden, den Beda seinem Kommentar in dem Widmungsbrief an seinen Abt Hwaetberct, genannt Eusebius, vorangestellt; die sieben Abschnitte – er nennt sie mit dem ungewöhnlichen Wort ›*periochi*‹ – sind: 1.: 1,1-3,22 (Berufungsvision und Sendschreiben) – 2.: 4,1-8,1 (das Lamm auf dem Gottesthron und die sieben Siegel) – 3.: 3,2-11,18 (die sieben Posaunenengel) – 4.: 11,19-14,20 (die himmlische Frau und der Drache) – 5.: 15,1-17,18 (die sieben letzten Plagen) – 6.: 18,1-20,15 (das Gericht an dem apokalyptischen Weib) – 7.: 21,1-22,21 (»die geschmückte Frau des Lammes, das heilige

320 Zu 6,8 erwähnt er das Vordringen der Arianer bis Gallien (col. 147C); zu 7,1 greift er auf die 4-Weltalterlehre nach Hippolyt zurück, er wird sie aus Primasius haben (col. 149B); zu 7,3 findet sich der erstaunliche Satz, daß vom Kreuze Christi das Imperium der weltlichen Herrschaft zerstört worden ist, »sicut et oculis cernimus« und wie es Dan 2 zu lesen ist (149D); zu 11,8: »qualia saepe facta historia ecclesiastica refert« (173C); zu 16,11 verweist er ausdrücklich auf Antiochus Epiphanes (180C) und zu 17,12 gibt er knapp die Stationen einer Biographie des Antichristen (184B), die ihn nicht als Juden charakterisiert, aber in Babylon geboren sein läßt.

321 col. 188Af. Er mag auf Isidor zurückgreifen, de eccl. off. I 13,1 (PL 83, col. 750B), aber es ist seine eigene Entscheidung, diese Bemerkung hier einzufügen. Beide beziehen sich auch auf einen verschiedenen liturgischen Gebrauch, Isidor auf die ›laudes‹ der spanischen Ordnung nach dem Evangelium, Beda doch auf die römische Tradition des Halleluja vor dem Evangelium. Vgl. auch Joseph Anton Jungmann, Missarum Sollemnia. I–II (1948). Freiburg ^{4}1958, S. 543ff.

322 col. 197C–203B.

323 vgl. aus dem Kommentar selbst col. 141C; 146D; 147C; 159A; 165A u.a.

Jerusalem, das aus dem Himmel von Gott herabsteigt«)[324]. Diese Einteilung hat eine reiche Wirkungsgeschichte im späteren Mittelalter gehabt[325]. Grundlage bleibt: »Die ganze Zeit der Kirche wiederholt er«, der Prophet, »in verschiedenen Bildern in diesem Buch«[326] das schrieb schon Ticonius. Sachgerecht nennt Beda im 2. Teil seines Briefes deshalb die sieben hermeneutischen Regeln des Afrikaners als Verstehenshilfe, in der Kurzfassung Augustins. Beda hat nur einen Teil der Überzeugungen des gelehrten Donatisten aufgenommen, ist aber einer der entscheidenden Vermittler seines Erbes an die Kirche der folgenden Jahrhunderte geworden.

b) Spanien: Beatus

Am schwierigsten ist es, den Beitrag Spaniens zum Apokalypsen-Verständnis dieser Übergangsepoche zu bestimmen, nicht etwa weil wir so wenig Material dafür hätten, im Gegenteil, eine Fülle von Quellen erhebt es zur Gewißheit, daß für die Iberische Halbinsel damals ein besonders intensiver Umgang mit der Johannesoffenbarung charakteristisch war. Aber diesen Angaben sicheres über die jeweilige Exegese zu entnehmen, ist nicht leicht. Daß ein spanischer Bischof des 5. Jh. in Krieg, Hunger, Pest und wilden Tieren, die nach dem Barbareneinbruch im Lande wüteten, die apokalyptischen Reiter aus 6,1-14 am Werke sah, ist noch nicht sonderlich außergewöhnlich[327]. Das IV. Konzil von Toledo droht dann 633 jedem den Ausschluß an, der dies Buch nicht als kanonisch anerkennt oder in der Pentecoste, also der Zeit von Ostern bis Pfingsten, es bei den gottesdienstlichen Lesungen ausläßt[328]. Der Beschluß fällt noch in die Zeit des Aufbaus einer einheitlichen spanisch-westgotischen Landeskirche nach der Konversion des ursprünglich arianischen Königs Rekkared 587/89 zum Katholizismus. Ob die Johannesoffenbarung zur gotischen Bibel gehörte, ist unklar[329], aber auch byzantinische Einflüsse waren in dieser Zeit in Spanien stark, beide Möglichkeiten könnten die bekämpften Reser-

324 col. 130D–131B. Von den 3 Büchern des Kommentars umfaßt das erste die Abschnitte 1–2; das zweite die Abschnitte 3–4; das dritte den Rest.

325 vgl. dazu Kamlah S. 20–22.

326 »Totum enim tempus ecclesiae variis in hoc libro figuris repetit« (col. 142D), vgl. Beatus III 1,3 (p. 264 ed. Sanders) und Primasius (ML 68, col. 813C).

327 Hydatius oder Idatius aus Lemica in Galaezien (heute Jinzo de Lima) in seiner Fortsetzung der Chronik des Hieronymus zu 410 (p. 17f. ed. Th. Mommsen in MGH AA 11). Zu ihm Wilhelm Levision in: Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger 1. Weimar 1952, S. 84f.

328 can. 17: »Apocalypsim librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Joannis evangelistae esse perscribunt, et interdivinos libros recipiendum, atque in ecclesia Dei praedicare contemnunt. Sie quis eum deinceps aut non receperit, aut a pascha usque ad pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit« (Mansi 10, col. 624).

329 Fragmente dieses Buches in gotischer Sprache sind nicht erhalten, vgl. Elfriede Stutz. Das Neue Testament in gotischer Sprache. In: Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments (vgl. Anm. 181), S. 375–402.

ven gegenüber der Apokalypse erklären. Vorausgesetzt ist aber in jedem Fall der Brauch, Lesungen gerade in der großen Freudenzeit aus dem letzten Buch der Bibel zu nehmen. Dies ist im Westen auch sonst bezeugt; als Grund gibt eine alte Erklärung der gallikanischen Liturgie an: »Die Apostelgeschichte oder die Offenbarung des Johannes werden um der Neuheit der Osterfreude willen gelesen«[330]. Die zumindest in Silos später tatsächlich gelesenen 14 Abschnitte aus der Offenbarung lassen aber noch weitergehende Schlußfolgerungen zu. Es handelt sich offenbar um eine nicht gewachsene, sondern bewußt gestaltete Ordnung[331]: In der Osterwoche werden die sieben Sendschreiben gelesen; das ist Kommemoration der Urgemeinde. Dem Sonntag nach Ostern, der überall noch von der Taufe geprägt ist, ist 7,2-12 zugeordnet, die Vision der 144000 und der Kirche aus allen Völkern, die das Siegel auf der Stirn tragen. Am 2. Sonntag nach Ostern wird 21,9-23 gelesen, das neue Jerusalem nach dem zweiten Kommen Christi. Am Sonntag nach Himmelfahrt wird das Festthema mit 4,2-4 aufgenommen. An den dazwischenliegenden Sonntagen geht es um Christus als den Sieger (3. S.: 4,1-10; 4. S.: 14,1-7; 5. S.: 19,5-16). Diese Auswahl mag unmittelbar verständlich sein, sie läßt sich aber noch stärker profilieren, wenn wir die zeitgenössische Exegese heranziehen, konkret also – wie es wohl die Auslegung des Spaniers Apringius bestätigt – Ticonius und Augustin. Ticonius hatte stark unterstrichen, daß jedes der sieben Sendschreiben der ganzen Kirche gelte. Kap. 21 auf die künftige Welt zu beziehen, war mehr das Verständnis Augustins. Nach Ticonius beginnt mit 4,1 die Darstellung des 6. Weltalters, der Zeit der Kirche, in immer neuen Rekapitulationen; um der unteilbaren Einheit von Christus und seiner Kirche willen ist der Sieg Christi also auch der Sieg der Kirche. Es ist wahrscheinlich keine Überinterpretation, eben dies auch aus der Leseordnung herauszuhören. Für den historischen Ursprung besagt es allerdings wenig; eine Kirche in Opposition zu einem häretischen Königtum hätte sich an einer solchen Botschaft ebenso stärken können, wie eine Kirche, die den Sieg des wahren Glaubens feiern darf. Nur paßt ein solches geschlossenes Konzept wohl besser in die Zeit des Neuaufbaus, also den Anfang des 6. Jh. Damit wissen wir immer noch nicht, ob diese Ordnung aus Silos für ganz Spanien, besser den ganzen Bereich des westgotischen Reichs von Toledo galt oder zumindest charakteristisch war, oder ob sie einen lokalen Sonderbrauch widerspiegelt. Hier jedenfalls hat sich diese Leseordnung auch nach der arabischen Eroberung 711 gehalten.

Im Bergland im Nordwesten der Halbinsel gelang es, den arabischen Vormarsch abzuwehren und ein christliches Herrschaftsgebiet bis zum Duero aufzubauen, das Königreich Asturien. Von hier aus und von der spanischen Mark, die Karl der Große im letzten Viertel des 8. Jh. bis zum Ebro vortrieb, begann später die Rückeroberung Spaniens, die Reconquistá. Das Erbe der Kultur des alten Westgo-

330 Expositio Antiquae Liturgiae Gallicanae (= ps. Germanus) I 7b (p. 5f. ed. E.C. Ratcliffe HBS 98. London 1971). Der Text dürfte jünger als 633 sein, denn er setzt Isidor von Sevilla bereits voraus. Für Rom vgl. Ordo Romanus I (p. 65–108 ed. M. Andrieu, Ordines Romani II. Louvain 1931/51). Alle diese Texte stammen aus dem Ende des 7. Jh.

331 Das zeigt besonders der Vergleich mit dem Lektionar von Luxeuil, (vgl. Anm. 303). Den Liber Comicus von Silo hat Germain Morin ediert, Anal. Maredsol. I. Maredsous 1893, nach einem Codex des 11. Jh., vgl. CLLA 360; ich zitiere hier nach Carol Heitz, Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne. Paris 1963, S. 130f.

tenreiches lebte bei den ›Mozarabern‹ im islamischen Teil Spaniens und in den Randgebieten unter christlicher Herrschaft weiter. Daß auch das Apokalypse-Verständnis des Ticonius weiterwirkte, nicht nur bei gelehrten Theologen, mag eine skurile Information verdeutlichen. Ein Außenseiter, Megetius, ein Autodidakt, der mit seinem Bischof Elipandus von Toledo in Konflikt stand, vertrat neben anderen Absonderlichkeiten im 8. Jh. die These, die Gemeinde der Stadt Rom heute sei das himmlische Jerusalem nach 21,1 ff.[332]. Was immer dieser Mann damit gemeint haben mag und wie er zu dieser Meinung kam, er sah doch in Rom nicht die vom Himmel herabgefahrene Stadt, wie es die Montanisten für Pepuza erwarteten, sondern konnte Zukunft und Gegenwart so miteinander verknüpfen, wie es erst nach den afrikanischen Exegeten möglich war.
In Asturien hat nun der Mönch Beatus aus einem Kloster im Liebana-Tal wohl 776 einen umfangreichen Kommentar zur Johannesoffenbarung verfaßt[333]. Beatus hat später eine wichtige Rolle im ›Adoptianischen Streit‹ gespielt, der als lokaler Konflikt in Spanien begann und schließlich die ganze Kirche des fränkischen Herrschaftsgebietes beschäftigen sollte. Der Metropolit von Toledo im omajjadischen Teil der Halbinsel hatte gegen die eigenwilligen Ideen jenes gerade genannten Megetius eine neue, an überlieferte Wendungen der spanischen Liturgie anknüpfende Formulierung von einer Synode absegnen lassen, in der Christus seiner Gottheit nach als natürlicher Sohn des Vaters, nach seiner Menschheit als ›*filius adoptivus*‹ (adoptierter Sohn) bezeichnet wurde. Dagegen erhob sich Protest in Asturien, sein Wortführer wird Beatus. Der Streit setzt voraus, daß Asturien unter seinem König und einem eigenen Metropoliten bereits gegenüber Toledo selbständig geworden war. Aber es blieb ein dogmatischer Konflikt, trotz aller kirchenpolitischen Implikationen und Konsequenzen. Die Vermutung, Beatus sei der Wortführer einer radikalen Widerstandsgruppe gegen den mit den arabischen Herrschern kollaborierenden hohen Klerus im omajjadischen Süden, ist schwerlich belegbar[334].

332 Elipandus, ep. ad Mig. 12f. (PL 96, col. 866ff.): »quia ipsa est Jerusalem nova, quam videt Joannis descendentem de caelo«. Zum Verständnis der Situation vgl. Knut Schäferdiek, Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte. In: ZKG 80, 1969, S. 291–311; 81, 1970, S. 1–16, hier S. 295ff.

333 Text: Beati in Apocalipsim libri duodecim, ed. Henry A. Sanders (Pap. and Monogr. of the American Academy in Rome VII). Rom 1930. Einen Katalog aller bekannten Handschriften legten vor A.M. Mundo und M. Sanchez Mariana, El comentario de Beato al Apocalipsis. Catálogo de los códices. Madrid 1967. Zum gegenwärtigen Forschungsstand: Actas del simposio para el estutio de los códices del' »Comentario al Apocalipsis« de Beato de Liébana I–II. Madrid 1978/80. Einen Vorbericht über dieses Kolloquium 1976 gab Peter K. Klein in Kunstchronik 30, 1977, S. 461–471.

334 So zuletzt wieder Henri Stierlin in seinem sonst so instruktiven Band: Le Livre de Feu: L'Apocalypse et l'Art mozarabe. Deutsch: Die Visionen der Apokalypse. Mozarabische Kunst in Spanien. Genf bzw. Zürich und Freiburg/Brsg. 1978, S. 87: »Als Wortführer der Gemeinde freier Christen zielte er bewußt auf eine totale Loslösung von der hierarchischen Bindung in Toledo ab, das sich der mohammedanischen Regierung gegenüber so stark kompromittiert hatte«. Dagegen bereits Knut Schäferdiek, Der adoptianische Streit (s. Anm. 332). Vgl. jetzt auch Luis Vásquez de Parga, Beato y el ambiente cultural de su época. In: Actas del simposio I, S. 33–45 (47–51), auch er hebt allein auf die Beteiligung des Beatus am adoptianischen Streit ab.

Mit unserem Thema ist der Streit doppelt verknüpft, denn der Protestbrief nach Toledo, den Beatus zusammen mit einem Bischof Heterius aus Oxoma 785 veröffentlichte[335], knüpft anscheinend bereits an den Kommentar an, jedenfalls sieht er in dem Adressaten als Häretiker einen Repräsentanten des Antichrist; jede Polemik gegen Muslime fehlt. Aus dem Fortgang des Streites ist bemerkenswert, daß im Frankenreich vor allem Alkuin das Thema aufgreift und faktisch Mitstreiter des Beatus wird – weil der bedeutendste Theologe aus dem Lager des Elipandus, Felix von Urgel, ausgerechnet Bischof in der spanischen Mark war, ließ sich eine Ausweitung gar nicht vermeiden, aber die Kontrahenten hatten sich auch unabhängig davon an Karl den Großen gewandt –, trotz dieser Entwicklung aber das exegetische Werk des Beatus nördlich der Pyrenäen damals völlig unbekannt blieb.
Der Grund ist einsichtig, wenn wir uns nun diesem Kommentar selbst zuwenden. Er beginnt mit einem Widmungsbrief an jenen schon genannten Heterius von Oxoma (hier Etherius von Osma), der Ziel und Methode der Schrift angibt, es gelte die Glaubensautorität der Propheten zu stärken und die Unwissenheit der Ungläubigen zu überführen, das geschehe aber eigentlich nicht durch ihn, den Autor, sondern durch die heiligen Väter, deren Ausführungen er in sein Buch aufgenommen habe. Er zählt dafür auf Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Fulgentius, Gregor (den Großen), Ticonius, Irenäus, Apringius und Isidor[336] – es ist im wesentlichen die uns bekannte Liste. Daran schließen sich zwei Prologe des Hieronymus[337] und eine Zusammenfassung der Apokalypse mit erklärenden Glossen, ein Vorgriff auf die eigentliche Auslegung an[338]. Der Kommentar umfaßt zwölf Bücher und ist so angelegt, daß den einzelnen Abschnitten jeweils der biblische Text, als ›*storia*‹ bezeichnet, vorangestellt ist, dann folgt die ›*explanatio*‹. Beatus hat sich genau an sein Programm gehalten: er hat nur Excerpte aneinandergereiht, ohne Übergang, es gibt fast keinen eigenen Anteil. Das Gerüst bilden die Kommentare des Ticonius und Apringius, bisweilen sind Abschnitte aus Hieronymus (= Victorin) eingefügt oder Texte der übrigen genannten Väter[339]. Natürlich entstehen dadurch Sprünge im Gedankengang. Kriterien, an denen eine eigene Sicht des Beatus verifizierbar würde, sind nicht erkennbar. Es erübrigt sich an dieser Stelle auch, Proben des Kommentars zu geben. In vielen Handschriften ist ihm die Daniel-Auslegung des Hieronymus angefügt.
Was ist aber dann die Funktion dieses Buches? Jacques Fontaine hat es in die Tradition der monastischen Lektüre, Meditation und Kontemplation im Sinne Cassiodors hineingestellt[340]. Solcher Hilfe zur Meditation als Vorstufe der Kontem-

335 ad Elip. I (PL 96, col. 893–978). Eine Neuausgabe des Textes durch B. Löfstedt in CCh. CM 59 ist eben (1984) erschienen.
336 praef. 1,1-9 (p. 1f. ed. Sanders).
337 2.3 (p. 2-5); der erste wohl priszillianischer Herkunft, der zweite ist authentisch, es ist der Widmungsbrief an Anatolius, der seiner Bearbeitung des Victorin-Kommentars vorangestellt ist.
338 4.5 (p. 5-43 ed. Sanders).
339 Vgl. dazu jetzt die in Anm. 225 genannte Aufstellung von Sergio Alvarez Campos.
340 Jacques Fontaine, Fuentes y tradicions paleocristianos en el método espiritual de Beato in: Actas del simposio I, S. 75–101 (103–105).

plation sollten dann wohl auch die Bilder dienen, die dem Werk in seiner zweiten Fassung von 784 an – also mitten im Adoptianischen Streit – beigegeben wurden und die den Apokalypsenkommentar des Beatus so berühmt gemacht haben. Diese Illuminationen sind jeweils der ›*storia*‹ zugeordnet, nicht der ›*explanatio*‹, in Bild und Auslegung geht es darum, das Wort der Hl. Schrift aufzuschließen. In Bezug auf die beiden Möglichkeiten, Visionen zu verstehen, die wir gleich bei Ambrosius Autpertus kennenlernen werden[341], gibt Beatus dem sinnenhaften Bild einen hohen Rang, und steht so der dort Augustin zugeordneten Ansicht näher. Damit wird aber auch der unglaubliche literarische Erfolg des Buches verständlich. Es ist fast gar nicht über Spanien hinausgedrungen, aber 32 Kopien sind noch heute erhalten, wenn auch z.T. nur fragmentarisch, es ist vor allem im 10. und 11. Jh. abgeschrieben worden, die jüngsten Exemplare stammen aus dem 16. Jh.[342]. Die Geschichte der Textüberlieferung und der davon nicht ablösbaren Wandlungen in der Bildgestaltung ist ein eigenes Forschungsthema. Die Illustrationen des Beatus-Kommentars bilden den ersten für uns greifbaren Apokalypsen-Zyklus, aber es ist damit zu rechnen, daß er eine Vorgeschichte hat, die weit hinter den Beatus-Kommentar zurückreicht. Peter K. Klein vermutet den Ursprung in Spanien oder Nordafrika im 5. Jh.[343]. Das wirft neue Fragen nach der ursprünglichen Funktion eines solchen Zyklus auf und wie er in die Geschichte des Verstehens der Johannesoffenbarung einzuordnen ist.

Sicher sind dann die Bilder innerhalb des Beatus-Kommentars ein Beitrag zu dieser Geschichte. Meist scheinen sie in keiner Beziehung zu den ›*explanationes*‹ zu stehen, bisweilen wird aber doch ein Zusammenhang erkennbar. Wie Klein gezeigt hat, folgt die Darstellung der Vision von der Frau und dem Drachen im Himmel (12,1-9) in der ältesten Schicht aus dem 8. Jh.[344] der Auslegung des Beatus, die aber Ticonius aufnimmt, daß die Frau am Himmel die Kirche ist, die Christus in ihren

---

341 Vgl. S. 130f.

342 Vgl. den Katalog von Mundo und Sanchez Mariana (Anm. 333).

343 Zu dieser ganzen Frage Wilhelm Neuß, Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Band 1–2. Bonn 1931; Peter K. Klein, Les cycles de l'Apocalypse du haut Moyen Age (IXe–XIIIe s.). In: L'Apocalypse de Jean (Anm. 225), S. 135–186, und zuletzt: Les Apocalypses Romanes et la tradition exegetique. In: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa, Juillet 1981, Nr. 12, S. 123–140. Hier finden sich auch Literaturangaben über seine älteren Werke zur Beatus-Illustration. In den Beatus-Illustrationen der verschiedenen Handschriften lassen sich ganz unterschiedliche Traditionen nachweisen, vgl. André Grabar, Les illustrations des Beatus mozarabes et les miniatures orientales chretiennes et juives. In: CahArch 28, 1979, S. 7–16; er vergleicht z.B. Gerona fol. 164 (vom Jahre 975) mit einer syr. Miniatur des ca. 10. Jh., die Efräm und Jakob von Sarug zeigt. Dem ursprünglichen Zyklus sind später Illustrationen des Danielbuches angefügt worden; vorangestellt sind eine Reihe christologisch bestimmter Bilder; diese Ausweitung bringt Marcia Carole Cohn Growdon mit dem adoptianischen Streit in Zusammenhang, vgl. M.C.C. Growdon, The narrative sequence in the preface to the Gerona Commentaries of Beatus on the Apocalypse. Stanford University, Ph. D., 1976.

344 Klein, Les Apocalypses romanes S. 125, Anm. 7, verweist auf das Ms. Burgo de Osma, Arch. Cat. Ms. 1, fol. 118^{r} des Miniators Martinus aus dem Jahr 1086, bei ihm Abb. 3.

Gliedern gebiert; die Entrückung des Sohnes zum Throne Gottes ist also der Weg des Getauften zum Vater nach Phil 3,20: ›unser Wandel ist im Himmel‹[345]. Dementsprechend führt hier die Frau selbst den Knaben zu Gott. Das Drittel der Sterne, die der Schwanz des Drachen vom Himmel fegt, sind die vom Antichristen verführten Christen, dementsprechend ist dargestellt, wie Menschen von Engeln in die Hölle gestürzt werden, wo der Teufel bereits gebunden liegt. Solche Bildtraditionen mögen älter als Beatus sein. Sie würden dann eben den Einfluß der Ticonius-Exegese spiegeln. Aber sicher hat danach auch der Beatus-Text die Bildgestaltung beeinflußt. Dabei ist nun bemerkenswert, daß offenbar erst in einer späteren Schicht die Bösen der Apokalypse und des Daniel-Buches eindeutig als Muslime gekennzeichnet sind. Man mag dies als Bestätigung für den Eindruck nehmen, daß Beatus selbst seinen Kommentar nicht als politischen Ruf zur Sammlung der verfolgten Christen verstanden hat, sondern primär als Anleitung zu Buße und Meditation für Mönche. In der oben genannten Auslegung von 12,5b durch Beatus haben wir vielleicht eine der wenigen Stellen, in denen der Spanier die Deutung des Ticonius weitergeführt hat: »Jeder der sich mit der ganzen Glut des Geistes zu Gott bekehrt, er steht auf wie ein Toter durch die Buße und wenn er vom tätigen Leben (der *vita activa)* aufsteht, wird er zu zum kontemplativen Leben gezogen ... dann kehrt er sich zu den himmlischen Dingen, dann heißt es, daß der ›männliche Sohn‹ zum Throne Gottes entrückt wird«[346]. Das ist ein monastisches Ideal. Sein Thema ist nicht die Weltgeschichte, sondern der Einzelne vor Gott.
Es geht nicht ohne Hypothesen ab, wenn man aus diesen Mosaiksteinchen ein Bild der Geschichte, besser wohl der Möglichkeiten des Verstehens der Johannesoffenbarung in Spanien gewinnen will: Das Buch der verfolgten Kirche wurde zum Buch der siegreichen Kirche, schließlich zur Anleitung für die Kontemplation des Mönchs. Aber auch die Anfechtungen des Mönches sind die Anfechtungen der Kirche. Die Bilder aus den Beatus-Handschriften zeigen doch gerade, in welchen weiten, apokalyptischen Horizont hinein der Weg der Kirche und des Christen gestellt ist.

c) Italien: Ambrosius Autpertus

England und Spanien waren zu Beginn des Frühen Mittelalters noch Außenposten der abendländischen Christenheit oder waren – die Iberische Halbinsel nun wie Afrika – durch die arabischen Eroberungen dazu geworden. Auch in den Kernlanden Italien und Gallien hatten die Invasionswellen germanisch geführter Armeen oder germanischer Völkerschaften politische Ordnung und Kultur der Spätantike umgestürzt. Aber die Monumente der klassischen Zeit standen noch. Daß Benedict Biscop in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts Bilder eines Apokalypsenzyklus aus

---

345 Primasius (PL 68, col. 873Df.).

346 VI 2,34 (p. 465 ed. Sanders), auf diesen Text verweist auch Klein; Alvarez Campos nennt als mögliche Quelle von VI 2,34 Ticonius (nach dem Turiner Frgm. PLS 1, col. 651), mit Fragezeichen. Gerade der entscheidende monastisch-spiritualistische Zug ist der angezogenen Aussage aber nicht zu entnehmen. Er entspricht dagegen dem Stil Gregors d. Großen, auch wenn kein wörtliches Zitat vorzuliegen scheint.

Rom oder jedenfalls Italien in seine Klosterkirche nach England bringen konnte[347], zeigt, daß es eben derartiges dort noch gab. Über die Herkunft dieser Bilder, den Ursprung des Zyklus und seine Funktion wären nur Hypothesen möglich. Für die Geschichte der Auslegung des letzten Buches der Bibel bleibt höchstens ein Hinweis darauf, daß auch in der Zeit nach Cassiodor, aus der wir keine literarisch greifbaren Zeugen der Exegese haben, das Interesse an der Apokalypse nicht erloschen war.

Nur eine Gestalt ragt aus dem Dunkel, die auch für die Kommentare der folgenden Generationen Bedeutung behalten sollte: Gregor der Große (gest. 604). Der Papst, den man den ersten Mönch auf dem römischen Stuhl genannt hat, hat keine Auslegung der Johannesoffenbarung geschrieben, aber über den Propheten Ezechiel und die Evangelien gepredigt und einen sehr umfangreichen Kommentar zu Ijob verfaßt, der zum wichtigsten moraltheologischen Handbuch des Mittelalters geworden ist; auch seine sonstigen Schriften haben eine breite Wirkung gehabt[348]. Schon bald nach seinem Tode begann sein Sekretär Paterius aus der literarischen Hinterlassenschaft des Papstes eine umfassende Sammlung von Erklärungen zu einzelnen Bibelstellen anzulegen, also gleichsam einen Kommentar zur ganzen Hl. Schrift[349]. Daß Beda wie Beatus – unabhängig von diesem römischen Projekt – Zitate aus Gregors Werken in ihre Kommentare eingeflochten haben, kam bereits zur Sprache[350]. Die Apokalypse spielt tatsächlich eine wichtige Rolle im Denken dieses Papstes, der als Kind seiner Zeit überhaupt allem Wunderhaften und Visionären mit staunender Aufgeschlossenheit gegenüberstand[351].

---

347 Vgl. S. 118.

348 Die Schriften liegen vor in PL 75–79; von der kritischen Neuausgabe im CChr.SL sind bereits erschienen das Briefregister, ed. D. Norberg (vol. 140–140A), 1982, die Ez. Homilien, ed. M. Adriaen (vol. 142), 1971; die Moralia in Job, ed. M. Adriaen (vol. 143–143A), 1979, und die Auslegungen zum Hohen Lied und zum 1. Königsbuch, ed. P. Verbraken (vol. 144), 1963. Die Historiker zeichnen noch immer ein sehr unterschiedliches Bild des Papstes; die einen arbeiten die Größe in seiner Zeit heraus, so bes. Erich Caspar, Geschichte des Papsttums II. Tübingen 1933, der S. 306–514 geradezu eine Monographie über Gregor geschrieben hat; andere stellen mediokre Züge heraus, klassisch hierfür ist Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Band I der verbesserten und ergänzten Ausgabe Urach und Stuttgart 1950, S. 294–308. Vgl. ferner N. Hill, Die Eschatologie Gregors d. Großen. Diss. Freiburg 1942.

349 Er kam nur bis zu den Psalmen; die Fortsetzung von den Sprüchen bis zur Offb stellte ein Mönch Bruno (12. Jh.?) zusammen, die ganze Sammlung in PL 79, col. 683–1136; die Offb darin 1107–1122; ein analoges Unternehmen geht auf einen Mönch Alulf aus dem St. Martins-Kloster in Tours (Anf. 12. Jh.) zurück, PL 79, col. 1137–1424; Offb 1397–1424.

350 Beda zitiert nur zu 4,2, Gregor habe den Thron Gottes als Engelmächte gedeutet (PL 93, col. 143A), vgl. in Ez. I hom. VIII 20 (p. 111f., 399–409 ed. Adriaen). Zu Beatus vgl. die Nachweise bei Alvarez Campos (Anm. 225 und 334), er greift vor allem auf die Moralia in Job und die Ez. Predigten zurück.

351 Eine eigene – angebliche – Vision hat dann die christliche Bilderwelt des Mittelalters inspiriert, vgl. A. Thomas, Art. ›Gregor I. der Große‹ in LCI 5 (1974), Sp. 432–441 und dens. Art. ›Gregorsmesse‹ in LCI 2 (1970), Sp. 199–202, vgl. ferner Schiller, Ikonographie 2, S. 214. 241f. u. Taf.

In den Ezechiel-Predigten schrieb Gregor: »Dunkel ist das Wissen bei den Propheten«. Beatus wird dies fast als eine Leitlinie seines Apokalypsenverständisses nehmen[352], wie er gerade diese Predigtserie breit in seine Auslegung hineinarbeitet – vor allem die Thronvisionen (Ez 1; Offb 4f.) und das künftige Jerusalem (Ez 40ff.; Offb 21f.) laden zu korrespondierender Exegese ein, das gilt für Gregor selbst wie für Beatus. Doch eben das Dunkle reizt den Bischof von Rom. Er kann sogar eine Brücke von der Rätselhaftigkeit der prophetischen Schrift zur nächtlichen Finsternis des Weges schlagen, den seine Kirche in den Wirren der Epoche zu gehen hat: ›schon hat der Langobardenkönig Agilulf den Po überschritten, um Rom zu belagern‹; im Vorwort zum 2. Teil seiner Predigtserie stellt er beide ›Dunkelheiten‹ zusammen[353]. Den neuen Tempel Ezechiels bezieht er auf die Kirche, auch die Johannesoffenbarung liest er von dieser Prämisse, ohne direkte Zeitbezüge in die Auslegung hineinzunehmen. Natürlich ist er von der patristischen Exegese abhängig, auch in der Hermeneutik; die afrikanische Tradition ist ihm über Primasius bekannt. Aber wichtiger als einzelne Züge oder Aspekte seiner Auslegung, die generell mit dem Schema des dreifachen Schriftsinns arbeitet, ist die Art und Weise, in der Gregor seine Zeiterfahrung im Ganzen einbringt: er lernt durch sie, daß die Welt alt geworden ist[354]. Gerade weil er, wie man mit Recht gesagt hat, »als einer der letzten noch in bewußter und unmittelbarer Verbundenheit mit den ›blühenden‹ nationalen Zeiten des alten Römertums« lebte[355], empfand er wohl die Dekadenz der Epoche so stark, in die er selbst gestellt war. Man kann durchaus von einer neuen Naherwartung reden. Gregor hat klare Vorstellungen von der bevorstehenden Endzeit; in seinen Exegesen spielt es eine wichtige Rolle, daß der Rest Israels sich am Ende bekehren wird, hierfür beruft er sich ausdrücklich auf 11,4[256]. Dementsprechend kehrt in seiner Auslegung immer wieder, daß die Kirche der Endzeit von Juden und Heiden gebildet wird[357]; er spricht vom Antichrist. Aber die seelsorgerliche Weisung bleibt stets auf den einzelnen bezogen und seinen Weg durch Gehorsam und Kontemplation zum Himmel. Gerade weil die Schriften Gregors so breit und intensiv wirken sollten, hat er dazu beigetragen, daß sich diese Verbindung von Naherwartung, samt Restelementen des alten Chiliasmus und einer am Individuum orientierten Eschatologie so verbreitet hat.
Der erste nach Cassiodor wieder in Italien abgefaßte Kommentar zur Johannesoffenbarung stammt von Ambrosius Autpertus (Antbertus, Ansbertus), einem gebürtigen Provenzalen, der um 740 Mönch im Kloster St. Vinzenz bei Capua wurde, das nach der Benediktinerregel lebte; 777/78 war er für 14 Monate Abt; mit seinem Kloster ist er Anfang 784 in einen Konflikt mit Karl d. Großen verwickelt, der sich anschickte, seine Oberhoheit auch auf das langobardische Herzogtum Benevent

352 In Ez. I hom. VI 1 (p. 67,1f. ed. Adriaen), vgl. Beatus prol. II 22 (p. 155 ed. Sanders).
353 II praef. (p. 205 ed. Adriaen).
354 Vgl. etwa die Predigt zum 2. Advent über Lk 21,25, hom. 1 (PL 76, col. 1079B).
355 Caspar, Geschichte des Papsttums II, S. 390.
356 In Ez. I hom. 12,8 (p. 188, 106–111 ed. Adriaen).
357 z.B. in Ez. I hom. 12,6 (p. 186f., 58–79); II hom. 4,5 (p. 261, 157–160); II. hom. 6,20 (p. 309, 476–488 ed. Adriaen).

auszudehnen. Auf dem Weg zu einer Verhandlung dieser Angelegenheit vor Papst Hadrian I. starb Ambrosius Autpertus am 30. Januar 784[358].

Die Auslegung der Apokalypse schrieb er zwischen 758 und 767, es ist ein riesiges, gelehrtes Werk in 10 Büchern[359]. Mit dieser Einteilung geht er übrigens eigene Wege, sonst verarbeitet auch Ambrosius natürlich Victorin in der Bearbeitung des Hieronymus, aber seine Hauptquelle ist Primasius, durch ihn steht er in der Tradition des Ticonius. Diese vier Namen nennt das Vorwort ausdrücklich, der Mönch von St. Vinzenz fügt Augustin und Gregor an; dem Stil dieses Papstes sucht er sich bewußt anzugleichen. Tatsächlich exzerptiert er seine Vorlagen ohne Herkunftsangabe, aber er legt nicht eine Zitatensammlung vor wie Beatus, sondern benutzt sie kommentierend, eher Beda vergleichbar, wenn auch den ihm unbekannten Angelsachsen in der Dimension der Gelehrsamkeit und des Umfanges übertreffend.

Das gerade genante Vorwort ist deshalb bemerkenswert, weil Ambrosius hier breit über die besonderen exegetischen Probleme der Apokalypse und seine Auslegungsmethode Rechenschaft gibt[360]. Die prophetische Warnung, dem biblischen Buch etwas hinzuzufügen oder von seinen Worten etwas abzuziehen (22,18f.), verletzt nicht, wer einen Kommentar verfaßt, zumal ein Märtyrer, ein Priester, Bischöfe, ja ein Papst das gleiche getan haben. Es gilt das Verhältnis der neuen Prophetie des Johannes zu den alten Schriftpropheten zu bedenken, die er überbietet wie das Evangelium das Gesetz. Ausführlich reflektiert der Theologe des 8. Jh., wer der Urheber der Offenbarung an Johannes ist; seine Auskunft lautet: die ganze ungeteilte Trinität. Die abendländische Gotteslehre im Gefolge Augustins lenkt diese Frage wie ihre Antwort; man meint Anklänge an das ›Quicunque vult‹ zu hören, die aus Gallien stammende Lehrformel, die dem Abendland als ›Glaube des hl. Athanasius‹ galt[361].

Am Beispiel von 9,17, den feurigen, hyazinthfarbigen und schwefelgleichen Panzern, wie 12,1 f., der im Himmel gebärenden Frau, verdeutlicht er, daß die Gesichte dieses Buches nicht nach dem Literalsinn ausgelegt werden dürfen und entwickelt dann eine Theorie von drei Möglichkeiten, eine Vision zu verstehen, leiblich, geistlich und ›intellektual‹. Geistlich, ›spirituell‹, ist auch eine Schau, sei es im Traum, sei es wachend, in der Gegenstände dieser Welt *(corporalia)* mit tieferer Bedeutung gesehen werden. Erst in der intellektualen Vision wird dem Schauenden die Wahrheit der Dinge selbst enthüllt. So habe der selige Hieronymus die Apokalypse verstanden. Der hl. Augustin dagegen habe nicht eine intellektuale Auslegung

358 Zur Biographie vgl. Jacques Winandy, Ambroise Autpert, moine et théologien. Paris 1953. Die Werke liegen in einer kritischen Edition durch Robert Weber vor, in CChr. CM 27; 27A; 27B, 1975. Die Schrift *De conflictu vitiorum et virtutum* hat er übrigens einem bayerischen Abt Lantfrid gewidmet, vermutlich dem ersten Abt von Benediktbeuren – ein Zeichen für die schon am Vorabend der Karolingischen Renaissance enger werdende Verflechtung der abendländischen Kirchen.

359 CChr.CM 27+27A; vgl. Sebastiano Bovo, Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull' Apocalisse. In: Misc. Biblica et Orientalia A. Miller oblata (StAns 27/28). Rom 1951, S. 372–403.

360 p. 5–18 ed. Weber.

361 p. 8,120-9,185 ed. Weber. Zum Athanasianum vgl. J. N. D. Kelly, The Athanasian Creed. London 1964.

gelehrt, sondern daß der geistliche Sinn mittels der Zeichenhaftigkeit der körperlichen Dinge aufzuweisen sei[362]. Zwischen beide so große Autoritäten gestellt, will Ambrosius sich nicht entscheiden und findet doch einen Weg, sie jedenfalls für die Exegese der Apokalypse miteinander zu versöhnen. Dann kommt er auf das alte, leidige Problem der Ordnung, also von Aufriß und Gliederung der Offenbarung zu sprechen, faktisch begründet er, weshalb er für die Auslegung das – wie er nicht schreibt – auf Ticonius zurückgehende Schema der Rekapitulationen übernimmt. Eine sinngemäße Darlegung der hermeneutischen Regeln des Donatisten – natürlich auch ohne Namensnennung – schließt sich an. Ambrosius läßt sein Vorwort in ein langes, sorgfältig durchdachtes Gebet an die Trinität ausmünden, das mit dem Responsorium des monastischen Stundengebetes schließt: »Eile, Gott, mich zu erretten – Herr, mir zu helfen« (Ps 69,1 Vulg.).

Das scharfe Problembewußtsein des Kommentars ist bemerkenswert und hat sich auf die Exegese der folgenden Jahrhunderte erkennbar ausgewirkt. In der Auslegung selbst fehlt ein besonderes Interesse daran, Geschichtserfahrungen zu verarbeiten. Zu 2,10 etwa folgt Ambrosius der Exegese des Primasius, die 10 Tage der Anfechtung wecken keine Assoziation an 10 geschichtliche Verfolgungen wie bei Beda. Zur Rätselzahl 666 zählt er treulich alle bei Primasius notierten Spekulationen samt denen des Hieronymus auf, einschließlich des ›gotischen‹ Namens Genserich, tatsächlich natürlich des Königs Geiserich, der die Wandalen nach Afrika führte. Ambrosius Autpertus schließt daraus, es sei möglich, das Zahlenrätsel im Rückgriff auf die griechische, die lateinische oder gotische Sprache zu lösen. Seine wirkliche eigene Antwort findet er aber bei Gregor d. Großen, der auf den symbolischen Sinn dieser ›vollkommenen‹ Zahl rekurrierte, ohne Namen, die einen erkennbaren Geschichtsbezug hätten[363].

Folgenreich sollte aber vor allem das Verständnis der Vision der himmlischen Frau (12,1f.) in diesem Kommentar sein. Ambrosius verbindet das ›große Zeichen am Himmel‹ mit dem ›Zeichen‹, das König Ahas vom Herrn nicht zu erbitten wagte und dann doch durch den Propheten Jesaja angekündigt erhielt (Jes 7,11-14): die Geburt des Emmanuel aus der Jungfrau. Dies Zeichen wird am Himmel, d.h. – nach Ticonius – in der Kirche der Heiligen geschaut. Die ›selige und immer wäh-

362 »Quod tamen huic tantummodo Apocalypsi beatus Hieronymus adscribit, cuius opera in divinis rebus tanta vigent auctoritate, ut adversus ea nullus audeat muttire. Ita namque de illa dicit: Tres sunt visiones, una corporalis, altera spiritalis, tertia intellectualis. Ista enim intellectualis est, et ideo sublimior aliis. Sanctus vero Augustinus non intellectualem hanc, sed spiritalem intellegi debere, et per similitudines rerum corporalium ostensam, omnimodis docet. Ego igitur inter utrosque positus, de utrisque nolo iudicare ...« (p. 13, 316–325 ed. Weber); der ganze paraphrasierte Abschnitt über die Deutung der Visionen steht p. 9, 186-13, 341. Wo Ambrosius die Hieronymus zugeschriebene Theorie gefunden hat, weiß auch R. Weber nicht, für Augustin verweist er auf de Gen. ad litt. 12,26-31 (p. 420,4-426,5 ed. J. Zycha in CSEL 28, Wien 1894). Augustin ordnet hier dem Sinai die leibliche Schau zu, Jesaja und dem Apokalyptiker Johannes die geistliche; darüber steht die intellektuale ›von Angesicht zu Angesicht‹, über die er aufgrund von Ex 33,10.13.18-23 nachsinnt.

363 p. 516,9-520,155 ed. Weber. Die Hieronymus-Auslegung nach der Rez. S. (p. 127, 5-10 ed. Haussleiter), Gregor, mor. in Job I 35 n. 42 (PL 76, col 773 AB).

rende Jungfrau Maria‹ ist also die mit der Sonne bekleidete Frau, die von der Kraft des Höchsten überschattet wird (Lk 1,35). Sie ist aber zugleich Bild der Kirche, »weil das ›*genus*‹ häufig im einzelnen *(in specie)* gefunden wird«, der Kirche, »die tägliche neue Völker gebiert, aus denen der Gesamtleib des Mittlers gebildet wird«[364]. Die neue mariologische Deutung ist also mit der älteren ekklesiologischen verbunden, genauer mit der auf Ticonius zurückgehenden. Daß die Kirche täglich gebiert, bezog sich in der älteren Exegese auf die Taufe, so versteht es auch Ambrosius Autpertus. Daß sie ›Völker gebiert‹ und diese Volkskirchen miteinander den Leib Christi, die universale Kirche bilden, ist doch eine typisch frühmittelalterliche Aussage. Die Ambivalenz zwischen mariologischer und ekklesiologischer Exegese kommt besonders dort zum Tragen, wo eine Beziehung auf ›die selige Jungfrau Maria‹ im Wortsinn nicht geht, also wenn 12,2 von einer Geburt unter Schmerzen spricht – bei Maria gab es keine sündliche Begierde, deshalb auch kein Leiden bei der Geburt –, hier ist die Aussage auf die Kirche zu beziehen[365].
Diese Deutung des Ambrosius Autpertus hat ihre Vorgeschichte, im Osten bei Epiphanius und Oecumenius, wie wir sahen, aber auch im Westen. Bischof Quotvultdeus von Karthago, der uns gleichfalls schon begegnet ist, hat in seinen Taufkatechesen zu 12,1 f. vorgetragen, daß der Drache der Teufel sei, wie jedermann weiß, und »jene Frau die Jungfrau Maria bezeichnet, die als unversehrte den Unversehrten gebar, unser Haupt, die auch in sich das Bild der heiligen Kirche gezeigt hat: Wie sie damals, als sie den Sohn gebar, Jungfrau blieb«, das bezieht sich also auf Maria, »so gebiert sie auch zu jeder Zeit seine«, d.h. Christi, »Glieder und verliert ihre Jungfräulichkeit nicht« – das gilt von der Kirche[366]. Diese Geburt geschieht in der Taufe, das ist das Thema dieser Predigt des Bischofs. Das besondere Interesse des Afrikaners an der Gestalt Mariens ist unverkennbar[367], auch die Nähe seiner Auslegung zu der des über drei Jahrhunderte späteren Ambrosius; aber man wird

364 »Hoc certe signum nunc usque videtur in caelo, id est, in Ecclesia sanctorum. Dicatur itaque apertius quod sit hoc signum. Denique subditur: Mulier amicta sole. Ac si diceretur, beata semperque virgo Maria, obumbrata Altissimi virtute, cui videlicet dictum ab Angelo scimus: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, illa scilicet virtus, de qua Paulus dicit: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Et quia plerumque genus invenitur in specie, ipsa beata et pia Virgo hoc in loco personam gerit Ecclesiae, quae novos cotidie populos parit, ex quibus generale Mediatoris corpus formatur« (p. 443f., 9-19 ed. Weber).

365 »Haec beatae Virgini Mariae secundum litteram aptari nequeunt, quia cruciatum in partu habere non potuit, quae nullum peccatum libidinis in conceptu contraxit. Sed iuxta mysticum intellectum ad Ecclesiam certissime refertur, cuius excellentissimum membrum ipsa beata Virgo esse cognoscitur« (p. 445f., 3-7 ed. Weber). Gerade diese Aussage macht die Verschiebung im Verständnis deutlich: eigentlich zielt die Vision auf Maria, im Übertragenen, »mystischen« Sinn auch auf die Kirche.

366 »Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat; mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit. Quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quomodo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat et virginitatem non amittat«, de symb. III 5f. (p. 349,20-26 ed. R. Braun in CChr. SL 60). Maria ist hier in noch anderer Weise selbst Zeichen der Kirche als später bei Ambrosius Autpertus.

367 Vgl. den Index der Ausg. von R. Braun, p. 640.

die Exegese des Quotvultdeus doch ebenso wie die der östlichen Ausleger kaum mariologisch im technischen Sinne des Wortes nennen können. Das Thema des Gesichts 12,1ff. ist die Geburt des Messias; insofern ist es sachgerecht, wenn die späteren Ausleger hier die Inkarnation des Sohnes Gottes fanden. Maria kommt in die Vision hinein, wenn die prophetische Schau als Hinweis auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis begriffen wird, das Weihnachtsgeschehen, wie wir es bei Oecumenius gefunden haben und wie es doch auch der Weise entspricht, in der Quotvultdeus bereits eingetroffene und noch ausstehende Geschichte unterschied[368]. Dann wird Maria nicht als himmlische Gestalt in den Blick genommen, sondern die Schau des Apokalyptikers weist auf das, was der Mutter des Herrn widerfuhr. Die bleibende himmlische Größe ist auch für Quotvultdeus wie für Hippolyt die Kirche, aber die geschichtliche Maria ist ihrerseits Zeichen für sie.

Ambrosius Autpertus geht einen Schritt weiter. Er setzt die seit dem 7. Jh. im Abendland zu beobachtende neue Marienfrömmigkeit voraus, die dann im Karolingerreich so kräftig in Erscheinung treten sollte, bis dahin, daß nun gerade Bischofskirchen immer häufiger Maria geweiht werden. Sergius I. (687–701), ein Syrer, hatte in Rom die dem Osten längst geläufigen Marienfeste eingeführt[369]. Ob orientalische Traditionen Ambrosius auch direkt erreicht haben, ist nicht nachzuprüfen, aber eine solche Annahme ist gar nicht erforderlich. Das 12. Kap. der Johannesoffenbarung weist eben nach damals unbestrittener Überzeugung auf die Inkarnation; wenn frömmigkeitsmäßig der Boden dafür bereitet war, mußte sich die mariologische Exegese zumindest als Möglichkeit anbieten.

Da Beatus über Spanien hinaus kaum gewirkt hat, sind Beda und Ambrosius Autpertus die in die Zukunft weisenden Exegeten des frühen Mittelalters. Beide halten die Ticonius-Tradition fest. »Auf ihren Schultern steht die Bemühung der karolingischen Theologen um die Apokalypse«, schrieb Wilhem Kamlah[370].

2. Die Apokalypse in der Karolingischen Renaissance

a) Karolingische Renaissance

Die Geschichte der Kirche, auch die Geschichte der Schriftauslegung steht immer neu in einer schicksalhaften Beziehung zur Bildungsgeschichte. Diese Beobachtung weist letztlich darauf zurück, daß die Identität der Kirche im Glauben gründet und solcher Glaube Annahme des Evangeliums ist, das in der apostolischen Botschaft von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dieser Zusammenhang tritt im Abendland im Mittelalter in besonderer Schärfe heraus, weil die Theologie an das

368 Vgl. S. 108 bes. Anm. 275.

369 So der Liber Pontificalis (I p. 376 ed. Louis Duchesne, Paris 1892); vgl. Georg Söll, Mariologie (Hdb. der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk – M. Seybold, III, 4). Freiburg 1978, S. 152; ferner Leo Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. Leipzig 1959.

370 W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie (Anm. 421), S. 13.

Medium der lateinischen Kirchensprache gebunden war, also die nur durch Bildung zu überwindende Differenz zum Denken und Reden in der Muttersprache stets präsent blieb. Man wird darin nicht nur die Folge eines sehr spezifischen kirchlichen Traditionsbewußtseins zu sehen haben, sondern auch einen Niederschlag der abendländischen Gnadenlehre. Das gilt vor allem für die Gebiete nördlich der Alpen.

Die Sammlung der aus der Völkerwanderungszeit übriggebliebenen Herrschaftsräume des kontinentalen Westeuropa im karolingischen Frankenreich war mit dem Programm umfassender Kirchenreform verknüpft, der Rezeption der Ordnungen der Kirche des Nachfolgers Petri, also der Stadt Rom, im ganzen Abendland. Nach der skizzierten Lage der Dinge mußte dieses Programm eine Bildungsreform einschließen und zu einer stärkeren Vereinheitlichung des Bibeltextes, der Gottesdienstordnungen, der Klosterregeln im ganzen fränkischen Herrschaftsbereich im Rückgriff auf die Antike führen. Dies alles ist in der Wendung ›karolingische Renaissance‹ mitgesetzt. Ihren ursprünglichen Mittelpunkt hatte sie am Hofe Karls des Großen, der Aachen zu seiner Residenz erkoren hatte und an diesem Ort Bauten nach römischem Vorbild errichtete. Er sammelte Gelehrte aus unterschiedlichen Gegenden um sich, aus England, der Lombardei, dem spanisch geprägten südlichen Gallien. Man hat sich angewöhnt, von seiner Hofakademie zu sprechen, aber darunter ist doch keine Institution zu verstehen – im Unterschied zur Hofschule, deren Leiter Alkuin ca. 782/96 war und nach ihm Einhard – der Name ›Hofakademie‹ will vor allem ausdrücken, daß diese Männer Aufträge des Herrschers erhalten hatten und über ihn in seinem ganzen Machtbereich wirken konnten, im Dienste der Kirchen- und Bildungsreform[371].

Der Zerfall der Reichseinheit im 9. Jahrhundert hatte eine neue Dezentralisierung zur Folge, aber die neuen Kulturzentren sind dann doch kaum die nun wieder oder noch unstabilen Höfe der Teilreiche oder Herzogtümer, konkret also die jetzt entstehenden Hofkapellen, sondern die großen Klöster. Hier lebten die Bildungsimpulse der karolingischen Renaissance weiter, mit unterschiedlicher Akzentuierung, insbesondere hinsichtlich des fortgehenden Einflusses einerseits italienisch-römischer, andererseits insularer Traditionen irischer und angelsächsischer Prägung. Diese Klöster sind nun eng verbunden mit der Reichsaristokratie. Deren

371 Josef Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der norma rectitudinis. Bigge-Ruhr 1953; Wolfgang Edelstein, eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen. Freiburg 1965. Grundlegend sind bis heute die Arbeiten im Zusammenhang mit der unter den Auspizien des Europarates 1965 in Aachen veranstalteten Ausstellung: Karl der Große – Werk und Wirkung. Der Ausstellungskatalog: Karl der Große. Aachen 1965; Werner Braunfels u.a. (Hrsg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachwirkungen. Band 1–4 und Reg. Band. Düsseldorf 1966/68. Vgl. ferner Werner Braunfels, Die Welt der Karolinger und ihre Kunst. München 1968; Erich Kubach-Victor H. Elbern, Das frühmittelalterliche Imperium (Holle: Welt der Kunst). Baden-Baden 1968 (seit 1980 auch als Paperback P. 18); Hermann Fillitz, Das Mittelalter I (Propyläen Kunstgeschichte V). Berlin 1969, Nachdr. 1984, darin: Florentine Mütherich, Malerei bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts (S. 127–152). Zu den Bauten in Aachen: Ludwig Falkenstein, Zwischenbilanz zur Aachener Pfalzenforschung. In: Zs. des Aachener Geschichts-Vereins 80, 1970, S. 7–71.

Zusammenhang verhindert, daß aus der Regionalisierung enger Provinzialismus wird.

b) Buchmalerei

Und hier wird auch das wichtigste neue Medium der Apokalypsenauslegung gepflegt werden, dessen Ursprung zwar weit in die Antike reicht, uns auch schon in Asturien begegnet ist, aber erst jetzt eine umfassende Bedeutung erlangen sollte, die Miniaturen zur Illustration des letzten Buches der Bibel in den großen Prachthandschriften für die Höfe der Herrscher, Residenzen von Bischöfen oder eben die Abteien selbst, in deren Skriptorien sie gefertigt wurden[372].
Man muß dabei freilich unterscheiden zwischen der Aufnahme einzelner apokalyptischer Motive und ganzen Illustrationszyklen. Einzelthemen finden sich – auch wenn man die Autorenbilder der Evangelisten mit ihren Tierzeichen beiseite läßt – schon in der ältesten Gruppe von Prachthandschriften der ›Hofschule‹ seit etwa 781/83 unter den großen symbolischen Darstellungen, insbesondere die ›Anbetung des Lammes‹ (Evangeliar von Soissons, Paris BN Ms. lat. 8850, fol. 1^{v}). Sie halten sich durch die ganze karolingische Zeit, über die ›Palastschule‹ – auch noch zu Lebzeiten Karls des Großen – bis zu den Titelbildern der Schule von Tours in den Bibeln von Grandval (London, BM Add. 10546, um 840), Vivien (Paris, BN Ms. lat. 1, um 846) und St. Paul vor den Mauern in Rom (um 870)[373] und zum ›Stil Karls des Kahlen‹ im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts. Sie haben als Hinweise auf die himmlische Welt Entsprechungen in Apsiskompositionen zeitgenössischer Kirchen von Rom bis zu den Kerngebieten des Frankenreiches und sie haben ihrerseits auf die figurale Plastik eingewirkt. Entsprechendes gilt für die Bilder des thronenden Christus (›Maiestas Domini‹). Die touronischen Bibeln bieten als Titel der Apokalypse eine zweizonige Darstellung, oben das apokalyptische Lamm auf einem Thron oder Altar, das zugleich der Löwe Judas ist (anders die Bibel von St. Paul), umgeben von den vier himmlischen Wesen, darunter (in Rom daneben) die Gestalt eines sitzenden Mannes auf einem Thron, von dem die vier himmlischen Wesen einen Schleier abheben. Es handelt sich um die Darstellung von Offb 5,5-6 und

372 Grundlegend: Walther Koehler, Die karolingischen Miniaturen I. Die Schule von Tours. Berlin 1930; II. Die Hofschule Karls des Großen. Berlin 1958; Franz von Juraschek, Die Apokalypse von Valenciennes (Veröffentlichung der Gesellschaft für Österreichische Frühmittelalterforschung I). Linz (1954); Trierer Apokalypse. Vollständige Faximile-Ausgabe (Codici selecti 48). Graz 1947; R. Laufner-Peter K. Klein, Kommentarband. Graz 1957. Vgl. ferner die in der vorigen Anmerkung genannten Gesamtdarstellungen und jetzt bes. Peter K. Klein, Les cycles de l'Apocalypse du Haut Moyen Age (IX–XIII s.). In: R. Petraglio u.a. (Edd.). L'Apocalypse de Jean (vgl. Anm. 225), S. 135–186.

373 Vgl. dazu auch Herbert L. Kessler, The illustrated Bibles from Tours (Studies in Manuscript Illustration VII). Princeton 1977: V. The Revelation, S. 69–83, und Y. Christe, Trois images carolingiennes en forme de Commentaires sur l'Apocalypse. In: CahArch 25, 1976, S. 77–92.

zugleich die Öffnung der Siegel; denn die Gestalt, der die Binde von den Augen genommen wird, scheint Mose zu sein: Die Evangelisten legen den Sinn des Alten Testamentes frei, die Apokalypse enthüllt die Einheit der Schrift, wie es schon Victorin von Pettau gelehrt hatte[374]. Aus antiken Traditionselementen ist eine neue Komposition geworden, die geeignet ist, das letzte Buch der Bibel im Ganzen zu erschließen.
Vielleicht war das ›Lamm Gottes‹ sogar im Zentrum der Kuppel über dem Oktagon der Aachener Pfalzkirche dargestellt. Diesem Kuppelbild war aber doch in jedem Fall – auch wenn es den thronenden Christus aufgewiesen haben sollte – der Karlsthron im Obergeschoß der Palastkirche zugeordnet. Wie in theodosianischer Zeit sieht der christliche Herrscher seine Würde in Relation zur himmlischen Welt, so wie die Bilder der Apokalypse sie zeigen. Das finden wir auch in einer ostfränkischen Handschrift des späten 9. Jahrhunderts, dem Codex Aureus von St. Emmeran in Regensburg, wenn Kaiser Karl der Kahle unter der segnenden Hand Gottes, von einem Baldachin überwölbt, den Engel flankieren, zum Gotteslamm auf dem gegenüberliegenden Blatt hinüberblickt, dem die 24 Ältesten goldene Phialen darreichen (München, Clm. 14000 fol. 5ᵛ–6). »Die Macht der Bilder der johanneischen Offenbarung ist so beschaffen, daß sie leicht verschiedene Kategorien der Kunst übergreift: Architektur, Skulptur und Malerei – monumental oder in Miniaturen – sind in gleicher Weise durch die Suggestion der Kraft und des Reichtums geprägt, die dieser Text darbietet« (C. Heitz)[375]. Das gilt natürlich nicht nur für die Epoche der karolingischen Renaissance.
Bildzyklen zur Apokalypse sind »ein Werk der abendländischen Kunst« (Florentine Mütherich), schon aus kanonsgeschichtlichen Gründen dem byzantinischen Osten von Haus aus unbekannt. Die Ursprünge reichen in die Spätantike zurück, von Bildern, die Benedict Biscop nach England brachte, haben wir gehört[376]. Die ältesten Beispiele aus der Buchmalerei sind nach solchen Vorbildern in karolingischer Zeit entstanden wie die Apokalypsen von Trier (Stadtbibl., cod. 31, erstes Viertel 9. Jh. Westfrankenreich) und Valenciennes (Bibl. Municipale, Ms. 99, gleiche Zeit, Nordwestfrankreich) belegen. Im Unterschied zum vorherrschenden Brauch der Antike, die Illustrationen in die Kolumnen der Rolle oder des Buches einzufügen, stellten die Schreiber und Künstler unserer Epoche Bild und Text im Kodex einander gegenüber. Dadurch löst sich das Bild nicht vom biblischen Buch, so bleiben die 74 Miniaturen der Trierer Apokalypse narrativ am fortlaufenden Text orientiert und sind nicht leicht einer bestimmten exegetischen Tradition zuzuordnen. Aber Teile einer solchen Serie lassen sich dann auch einem Kommentar beiordnen. Alle drei – mit den Beatus-Handschriften vier – Traditionen eines Apokalypsenzyklus‹ aus dem Hohen Mittelalter kann man bis in die karolingische Zeit zurückführen; ihren Höhepunkt im 1. Jahrtausend sollte die Illustration des letzten Buches der Bibel dann in der ottonischen Kunst erreichen[377].

374 So mit Modifikationen Kessler und Christe.
375 C. Heitz, Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'époque carolingienne. In: R. Petraglio u.a. (Edd.), L'Apocalypse de Jean (vgl. Anm. 225), S. 217–244, hier S. 217.
376 S. S. 118.
377 So Peter K. Klein, Les cycles de l'Apocalypse (Anm. 372).

Wenn man nach der Funktion dieser Bilder fragt, ist sicher der Wille zu höfischer und kirchlicher Repräsentation nicht außer acht zu lassen, aber damit wäre doch nur ein Motiv genannt, diese Bibelhandschriften so prächtig auszustatten. Es handelt sich auch nicht um liturgische Bücher im engeren Sinn des Wortes. Also wird man auch hier in der auf Erbauung zielenden Lesung und Meditation der Schrift in monastischer Tradition die entscheidende Rahmenbedingung für die Entstehung dieser Zyklen sehen müssen. Karolingische Renaissance wollte auch Erneuerung und Formung des Mönchtums sein.

c) Kommentatoren

In dieses Milieu führen nun auch die Auslegungen der Johannesoffenbarung dieser Epoche. Sicher ist uns allerdings nur ein einziger Kommentar aus karolingischer Zeit erhalten, das Werk des Haimo von Auxerres. Denn ob die Alkiun zugeschriebene Auslegung wirklich von diesem gelehrten Angelsachsen am Hofe Karls d. Großen stammt, ist überaus zweifelhaft[378]. Die Ausarbeitung reicht nur bis 12,12, sie wurde entweder nie vollendet oder der einzige bekannte Kodex, der den Text enthält, ist lückenhaft. Sachlich ist er weitgehend ein Exzerpt aus Ambrosius Autpertus, doch belegt er gerade so, wie der Ertrag der Sammlung und Sichtung des antiken Erbes im 9. Jahrhundert aus England und Italien ins Frankenreich gelangte und damit das Ideal der Bildung *(eruditio)* in der karolingischen Renaissance. Wir stehen im Bereich der Schule und dem Autor gelingen gelegentlich einprägsame Formulierungen, so wenn er die tiefsinnigen Überlegungen des Autpertus, wie die Gesichte der Apokalypse zu verstehen seien, nun massiv und lapidar mit der Feststellung einleitet und aufnimmt: »Im Himmel gibt es keine Schmiede, die Rüstungen herstellen, und im Himmel kann keine Frau ein Kind bekommen«. Es ist im übrigen dieser Text, in dem wir zum ersten Mal nördlich der Alpen die mariologische Auslegung von 12,1 f. finden. Der Alkiun-Schüler Hrabanus Maurus (gest. 856 als Erzbischof von Mainz), den man, wie später Philipp Melanchthon, den ›Praeceptor Germaniae‹, den Lehrer Deutschlands nannte, hat einen Kommentar zur Apokalypse verfaßt, der aber nicht erhalten ist[379].
Dagegen besitzen wir die umfangreiche Auslegung in sieben Büchern des Mönchs und Lehrers Haimo im Kloster des hl. Germanus in Auxerres, »den man heute nach Art und Bedeutung seiner Tätigkeit im Westen mit dem ›Praeceptor Germaniae‹ Hrabanus Maurus vergleichen möchte« (Heinz Löwe). Wir wissen über sein Leben fast nichts; seine zahlreichen Bibelkommentare dürften in der Zeit zwischen 840 und 860 entstanden sein[380]. Natürlich steht auch Haimo auf den Schultern seiner Vorgänger. Die sieben Bücher des Kommentars haben zwar nichts mit der

---

378 PG 100, col. 1087–1159; Wilhelm Heil, Art. ›Alkuin‹ in TRE 2 (1978), S. 266–276, hier S. 271; vgl. ferner Heinz Löwe in DA 9, 1952, S. 384.

379 Der Apokalypsen-Kommentar des Berengaudus, im Appendix der Werke des Ambrosius von Mailand in PL 17, col. 841–1058, gedruckt, wird ins 12. Jahrhundert gehören und ist deshalb hier nicht zu behandeln.

380 Seine Werke sind unter dem Namen des Haimo von Halberstadt ediert, der Apokalypsen-Kommentar in PL 117, col. 937–1220; vgl. zu ihm Heinz Löwe in: Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger, Heft V, Weimar 1973, S. 564 f.

Gliederung Bedas zu tun, entsprechen aber weitgehend den Sinnabschnitten des Ambrosius Autpertus[381]. Ihm entnimmt er auch in der kurzen Einleitung die Dreigliederung der Visionen, allerdings mit einer Ergänzung: Die geistliche Schau kann Gerechten und Verworfenen zuteil werden, die intellektuale Schau nur den Erwählten. Daraus ergibt sich für ihn: Man darf in der Apokalypse nichts für (buchstäbliche) Geschichte halten[382]. Das Thema der Schau dieses Propheten steht für ihn fest wie für Ticonius, es ist der gegenwärtige und künftige Zustand *(status)* der Kirche.

Tatsächlich schlägt diese Gegenwart im Kommentar immer wieder durch, wenn auch in einem etwas anderen Sinn als diese Inhaltsangabe meint. Wir sind auch hier in einem aufgeschlossenen Schulmilieu, mitten in der frühmittelalterlichen Augustin-Rezeption. Schon Autpertus hatte zu 1,20 über den Zusammenhang zwischen den Kirchen und ihren Engeln meditiert und dabei – nach dem Wortsinn von Engel als ›Bote‹ – von der »ganzen Korporation *(corpus)* der Verkündiger« geschrieben und dann vom »ganzen Leib *(corpus)* der Erwählten, der aus den heiligen Verkündern besteht und den guten Hörern«[383]. Bei Haimo klingt das konkreter: Die Engel der Gemeinden sind die ›*doctores*‹, die Lehrer. Ihnen ist die Verkündigung aufgetragen. So heißt es nun: »Was nämlich durch die sieben Sterne bezeichnet wird, das gleiche wird durch die sieben Leuchter bezeichnet, nämlich die ganze Kirche, oder im besonderen *(specialiter)* die heiligen Lehrer, die überaus zutreffend durch die Sterne benannt werden und durch die Engel, weil sie in der Nacht dieser Welt leuchten durch die Reinheit ihres Lebens und wie sie anderen zum Himmlischen hin dienen, leben sie als Boten *(angeli)* der Wahrheit«[384]. Ähnlich konzentriert Haimo die Auslegung des Autpertus zu 14,6. Beiden steht fest, daß ›der andere Engel‹ mit dem ewigen Evangelium auf Christus zurückweist, der in neuer Botschaft das Himmelreich angekündigt hat. Heute, schreibt Autpert, ist die Verkündigung des Evangeliums nicht den Engeln im Himmel aufgetragen, sondern den »heiligen Verkündigern«; für diesen ›*praedicantium ordo*‹, den festen Kreis dieser

381 Haimo faßt die Bücher 1 und 2 sowie 3 und 4 des Autpertus jeweils in einem zusammen, ebenso 9 und 10 seiner Vorlage und erhält so 7 statt 10 Bücher. Das Verfahren wirkt mechanisch, zumal auf diese Weise Buch 1 mit dem 6. Sendschreiben endet und Buch 2 mit dem Brief nach Laodicea beginnt; am Ende sind 19,11-22,21 in einem Buch zusammengefaßt; vgl. die Übersicht bei W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie (Anm. 421), S. 20.

382 »In hac autem revelatione nihil historicum est accipiendum«, col. 938c; vgl. auch die Bemerkung zu 4,7, die ein bereits mehrfach zitiertes Diktum Victorins modifiziert aufnimmt: »Der Heilige Geist hat nämlich zu den Propheten gesprochen wie er es wollte und wann er es wollte; besser darf man hier nicht nach einer (zeitlichen) Abfolge in der Rede suchen wie in den Büchern Genesis oder den Königsbüchern und in anderen Geschichtswerken«: Spiritus enim sanctus locutus est propheti sicut voluit, et quando voluit, ideoque non est ibi requirendus sermonis ordo, sicut in libro Genesis, vel Regum, et in caeteris historiis, col. 1009 B.

383 in Apoc. II, p. 94,70-95-125 ed. Weber; die Zitate p. 94,94 und 95,114f. Der Zusammenhang mit Augustin und Ticonius ist deutlich.

384 col. 962 B.

Prediger verweist er ausdrücklich auf die sieben Engel der Sendschreiben zurück[385]. Haimo faßt zusammen: »Unter dem anderen Engel ist die Gruppe der Prediger *(ordo praedicatorum)* zu verstehen ... Der Engel fliegt mitten durch den Himmel, d.h. die heiligen Prediger haben begonnen, in Eile Christus durch die Kirche hin zu verkündigen«[386]. Inhaltlich ist das hier kaum eine Verschiebung, aber die Formulierung lockt zu der Frage, wer denn dieser Verkündigerorden genau sei. Joachim von Fiore und die Franziskanerspiritualen werden hierauf eine andere Antwort geben als Autpert und Haimo. Wichtig sind diese Prediger, die Lehrer, aber auch bereits für den karolingischen Theologen. Mehrfach gilt eine Aussage, die an sich auf die ganze Kirche zu beziehen ist, dann ›speziell‹ den ›Verkündigern der Kirche‹. Diese Träger der Verkündigung haben in ihrem Wandel Vorbild zu sein, aber sie bleiben auf Vergebung angewiesen, konkret auf die Buße[387].

Zusammenhänge mit den theologischen Diskussionen des 9. Jahrhunderts werden auch greifbar, wenn Haimo im Anschluß an den Vulgata-Wortlaut des gerade genannten Verses 1,20, in dem ›mysterion‹ durch ›sacramentum‹ wiedergegeben ist, eine Besinnung auf das Wesen des Sakramentes anhängt: »Sakrament ist ein Geheimnis, bei dem etwas anderes gesehen wird als begriffen werden soll, wie – wenn es erlaubt ist – beim Leibe Christi, wo, obgleich Brot gesehen wird, in Wahrheit Fleisch ist«[388]; der Schwerpunkt sakramentaler Theologie verlagert sich von der Taufe zur Eucharistie. Bei der Auslegung von Kapitel 12 sind mariologisches und ekklesiologisches Verständnis miteinander verbunden; daß eine nur mariologische Deutung unmöglich ist, wird zu 12,2 damit begründet, daß die selige Maria, »die – wie sie ohne Lust empfing, so ohne Schmerz gebar – keine Geburtsqualen haben konnte, da sie sich ja keine Sünde aus der Begierde bei der Empfängnis zugezogen hatte. Nach dem mystischen Sinn aber bezieht sich diese Aussage auf die Kirche ...«[389]. Die Schulatmosphäre zeigt sich übrigens auch im erweiterten Bildungsstand. Der Klosterpraezeptor weist zu 1,4 ausdrücklich darauf hin, daß es zwei Asien gibt, ›Asia Maior‹ und ›Asia Minor‹, und müht sich dann zu verstehen, weshalb Johannes hier von Asien allgemein spricht, obgleich die Gemeinden doch nur in Kleinasien liegen[390]. Im Kommentar zu Kap. 13 wird deutlich, daß Haimo Kenntnis von der orientalischen Antichrist-Legende hat, auch von seiner jüdischen Abkunft aus dem Stamme Dan[391]. Ausführlicher behandelt er dies Thema allerdings im Kommentar zum 2. Thessalonicherbrief, man kann diese Darlegungen streckenweise geradezu einen kleinen Traktat über den Antichrist, sein Kommen und seinen Sturz nennen[392].

Der hermeneutische Ansatz eröffnet dem Verfasser – wie sich auch aus den bisher herausgegriffenen Beispielen ergibt – die Möglichkeit, einen mehrfachen Sinn der Visionen herauszuarbeiten. Das zeigt sich besonders bei den Zahlenangaben; sie

---

385 in Apoc. VI, p. 536,8-537,32 ed. Weber.
386 col. 1107 Cf.
387 Zum Beispiel col. 946 Bf.
388 col. 962 A.
389 col. 1081 Dff.
390 col. 942 Cf.
391 So zu 13,1, col. 1092 D.
392 PL 117, col. 777–784, bes. 779–781; vgl. auch D. Verhelst, Le préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist. In: RTAM 40, 1973, S. 52–103, hier bes. S. 89–91.

werden stets nach ihrer symbolischen Bedeutung ausgelegt, das gilt für die 144 000 (zu 7,14 f. und 14,1), die 666 (zu 13,18) und auch die tausend Jahre in 20,2f. und 20,1f.

Damit stehen wir beim Geschichtsbild unseres Autors. Zunächst ist bemerkens wert, daß Haimo die beiden eben genannten Angaben über eine Zeitspanne von 1000 Jahren ausdrücklich verschieden auslegt. Tausend ist eine vollkommene runde, bedeutsame Zahl, die Zeit eines Kubus, nicht eines Quadrates. Die Bindung des Satans bezeichnet daher »diese ganze gegenwärtige Zeit, also von der Passion des Herrn zum Weltende, und hier ist das ganze für einen Teil gesetzt, weil diese 1000 Jahre, wie lang auch immer, die Zeit der Kirche ausdrücken, d.h. bis zur Herrschaft des Antichrist«. Gebunden ist der Satan insofern, als er in den Herzen der Ungläubigen und Verkehrten verborgen ist und herrscht[393]. Anders das Millennium derer, die mit Christus leben und herrschen: »Die Heiligen herrschen im gegenwärtigen Leben mit Christus und sie werden auch im künftigen herrschen. Deshalb verstehen wir unter der Zahl 1000 hier das gegenwärtige und das künftige Leben«[394]. Wieder ist dies gewiß kein gegenüber der Tradition sachlich abweichendes Verständnis, aber nie zuvor ist die Konsequenz des ticonius-augustinischen Spiritualismus für die konkrete Exegese so unbekümmert ausgesprochen worden. Auch für Haimo gibt es keine Möglichkeit, den Zeitpunkt zu berechnen, an dem der Satan gelöst wird, d.h. der Antichrist losbricht, die offene Feindschaft gegen die Kirche wieder anhebt. ›Gog und Magog‹ sind nicht Völker irgendwo im Norden, es ist die ganze Welt. »Weil nämlich überall Gläubige sein werden, deshalb werden die Ungläubigen sie von überall her verfolgen«[395]. Die Begründung gibt Mt 24,14 verkürzt zitiert: »Das Evangelium muß gepredigt werden in der ganzen Welt, dann kommt das Ende«. »Hier wird aufgezeigt, daß sich die Kirche der Heiligen auf dem ganzen Erdkreis ausbreiten muß«[396]. Auch für Haimo ist die Zeit der Kirche die Zeit der Mission. Die Wiederkunft Christi bringt das Ende der Welt, die Totenauferstehung und das Gericht. Das neue Jerusalem ist wieder die Kirche und damit ihre Zeit. So begreift es der westfränkische Lehrer, daß der Seher Johannes, wie es in der Einleitung hieß, prophetisch den gegenwärtigen und den zukünftigen Zustand der Kirche schaut.

In diesem Rahmen ist es kein Problem, daß sich die Weltgeschichte dehnt. Die Schau Nebukadnezars von den vier Weltimperien aus Gold, Silber, Erz und Eisen (Dan 2) nach der Deutung des Propheten Daniel reicht bis zum Römischen Reich. Der Stein, der die Statue der Vision zermalmte und zu einem großen Berg wurde, der die ganze Erde erfüllte, weist natürlich auf Christus: er ist unter der eisernen Herrschaft der Römer geboren, durch die Predigt seiner Apostel hat er die äußersten Grenzen des Römerreiches durchstoßen[397]. Das gehört der Vergangenheit an; alle diese Imperien unterstehen der Herrschaft Satans[398]. Das Römerreich ist zerstört, weil alle Völker von ihm abgefallen sind. Das Frankenreich war für diesen

393 col. 1182 Cf.
394 col. 1184 Dff.
395 Quia enim ubique erunt fideles, idcirco ubique eos insequentur infideles, col. 1187 B.
396 hic demonstratur ecclesia sanctorum in toto orbe dilatanda, col. 1187 D.
397 col. 1034 Dff.
398 Zu 6,7f., dem 4. Siegel, col. 1028 B.

Exegeten also offenbar keineswegs die Erneuerung des Imperium Romanum; auch Byzanz sah er kaum in Kontinuität zum Reich des Augustus. Deshalb schafft es auch keine Verlegenheit, daß der Untergang des letzten Weltreiches und das Auftreten des Antichrist zeitlich auseinanderbrechen[399]. Bedas Deutung der zehn Tage in 2,10 auf die zehn Verfolgungen von Nero bis Diokletian betrachtet er äußerst kritisch[400]. Die grundlegende Situation der Kirche in der Geschichte ist in den Bildern der Apokalypse gedeutet, nicht das Auf und Ab der Einzelereignisse. Hinweise auf den eigenen historischen Ort sind ganz selten, immerhin wird man dazu rechnen können, daß Haimo im Zusammenhang von 5,9 über das Verhältnis von Völkern und Sprachen nachsinnt und feststellt, daß verschiedene Stämme *(gentes)* wie Römer, Italer, Franken, Burgunder, Afrikanier, Goten (= Spanier) eine gemeinsame Sprache haben, wenn auch mit unterschiedlichen Eigentümlichkeiten – er selbst zählt sich also zu den Romanen; entsprechend nennt er in seinem Römerbriefkommentar unter den barbarischen Nationen Teutonen und Britonen, das dürften die Nachbarn in Ost und West sein[401].
Die Auslegung Haimos beeindruckt durch ihre Klarheit und mag als ein guter Beleg für die Theologie der karolingischen Renaissance gelten. Vom Druck des herannahenden Gerichtes oder der Freude auf die Parusie des Herrn ist sie nicht geprägt, aber vom Wissen um die Verantwortung der Kirche in der Geschichte für die Verkündigung des Evangeliums und das Leben im Gehorsam

3. *Das Hohe Mittelalter*

Die Wende zum Hohen Mittelalter liegt in der Kirchengeschichte eigentlich erst im 2. Jahrtausend. Die Herrschaft der Ottonen ist in mancher Hinsicht Erneuerung des Karolingischen Reiches, wenn auch mit einer unübersehbaren geographischen Verschiebung des politischen Schwerpunktes nach Osten und Norden. Noch immer geht es um ein Sendungsbewußtsein, das sich in Mission äußert, nun unter

399 Das führt Haimo ausführlich im Kommentar zum 2 Thess aus. Der Satz »necdum destructum est Regnum Romanorum, nec recesserunt omnes gentes abillis« (col. 780 D) ist das Argument des Paulus, also aus seiner Zeit zu verstehen – gegen Verhelst (vgl. Anm. 392), S. 90, Anm. 213. Richtig dagegen Heinz Löwe, Von Theoderich dem Großen zu Karl dem Großen. Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Mittelalters (1952). Erg. Nachdr. (Libelli 29), Darmstadt 1956, bes. S. 51. Entscheidend ist der Satz: » ... non est ita intelligendum, quod statim dixerit illum venturum, sed primum illud destruendum, ac deinde Antichristum venturum, tempore a Deo disposito«, col. 781 C.

400 col. 971 A, vgl. S. 119. Positiver ist die Tradition in seinem Kommentar zu 2 Thess 2,7 in col. 780 Dff. aufgenommen: Offenbar wird der Teufel durch den Antichristen wirken, wenn er die heiligen Märtyrer Elia und Henoch tötet; verborgen wirkt er schon jetzt durch seine Glieder; es folgt der Verweis auf die Verfolgungen von Nero bis Diokletian und Julian Apostata. In diesem Zusammenhang handelt es sich aber nicht um eine abgeschlossene Zehnzahl wie bei der Verwendung dieser Liste durch Beda.

401 Zu 5,9, col. 1020 C; zu Röm 1,14, col. 371 C, darauf wies H. Löwe in Wattenbach-Levison V, S. 565 hin.

Slawen und Nordgermanen. Das Liturgiebuch, das König Otto 962 zur Kaiserkrönung nach Rom mitnahm, das im St. Albanskloster bei Mainz erarbeitet worden war, kann als Kodifikation des Ertrages der frühmittelalterlichen Mission nördlich der Alpen gelten. Mit diesem ›Römisch-Deutschen‹ oder ›Ottonischen‹ Pontifikale greift nun die Kirchenreform nach römischer Norm im Frankenreich auf den Sitz des Nachfolgers Petri aus und zurück[402]. Die Ottonen wollen christliche Herrscher und Leiter der Christenheit noch in einem anderen Sinne sein als Karl der Große. Diese Gewißheit und damit dieser Anspruch haben schließlich in die Krise geführt. Man kann das Hohe Mittelalter dann als die Zeit der intensivsten wechselseitigen Durchdringung von Christentum und Kultur in der abendländischen Geschichte verstehen, zugleich aber als Epoche des Ringens um die Bewahrung und die Deutung jener Einheit von Kirche und Gesellschaft, die im frühen Mittelalter von Missionaren und Herrschern durchgesetzt worden war. Durch Karl den Großen und die Ottonen war das Gottesvolk auf Erden auch eine politische Wirklichkeit geworden; seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts und dem Investiturstreit war umkämpft, wem die letzte Verantwortung in der Christenheit von Gott übertragen sei, dem Papst samt den Bischöfen oder den Fürsten, vor allem dem Kaiser. Auch als das abendländische Europa durch die Kreuzzüge nach Kleinasien, Syrien, Palästina und in den alten Bereich der morgenländischen Christenheit ausgriff, hat diese Spannung immer neu den Gang der Ereignisse bestimmt.
Eben deshalb kann man aber auch das 10. Jahrhundert, die Zeit der Ottonen, als Einleitung des Hohen Mittelalters sehen, weil sich damals die Gegensätze aufbauten, die zur Krise und schließlich zur Wende führen sollten; in ihr sollte man lernen, gerade die Johannesoffenbarung neu zu lesen.

a) Ottonische Kaisertheologie

Charakteristisch für das 10. Jahrhundert sind in dieser Hinsicht die ottonische Kaisertheologie und die Veränderungen im eschatologischen Denken, nicht neue Kommentare – sie sind nicht geschrieben worden oder nicht erhalten. Die Wurzeln dieser Kaisertheologie reichen weit zurück, letztlich bis in die Spätantike. Zwischen der byzantinischen Kaisertheologie und der abendländischen Konzeption der Herrschersalbung wie des Heiligen Reiches gibt es Überlieferungszusammenhänge und Unterschiede. Gemeinsam ist aber jedenfalls die Gewißheit, gegen die jene genannten Gregorianer Sturm laufen sollten, daß der Kaiser oder König an der Spitze des Gottesvolkes, der Kirche stehe. Als den »Leiter der ganzen Christenheit« sprach bereits Amalar von Trier Kaiser Ludwig den Frommen an[403]. Ihren

402 Zum Pontifikale: Cyrille Vogel, Précisions sur la date et l'ordonnance primitive du Pontifical romano-germanique. In: Eph. Lit. 74, 1960, S. 145–162; im übrigen vgl. Anm. 407.

403 lib. officialis I praef.: ... cum sciamus vos rectorem esse totius christianae religionis, p. 20.7f. ed. J.M. Hanssens (SteT 139, Rom 1954).

vollen Niederschlag in Liturgie wie Kunst und zugleich ihren Rückhalt gerade in der Johannesoffenbarung sollte diese Überzeugung aber vor allem in der ottonischen Zeit finden.
Belege hierfür liefert besonders eindrücklich die Buchmalerei, die nun im 10. Jahrhundert überhaupt eine neue Blüte erlebt[404]. Man greift nun nicht mehr auf die Antike unmittelbar zurück, sondern entwickelt die karolingische Tradition weiter; die byzantinische Kunst wirkt unverkennbar ein, eine Folge der wachsenden Rivalitäten und Kontakte zwischen den beiden christlichen Imperien im Osten und im Westen. Besondere Schwerpunkte sind im Ostfrankenreich, dem Herrschaftsgebiet des deutschen Königs, im Norden das Kloster Corvey[405], im Süden vor allem das Kloster Reichenau im Bodensee. Hier ist am Anfang des 11. Jahrhunderts die ›Bamberger Apokalypse‹ gefertigt worden, an der die Arbeit vielleicht noch unter Otto III. begonnen wurde und die dann Kaiser Heinrich II. wohl vor 1020 seiner Gründung Bamberg gestiftet hat. Ihre 50 Miniaturen zur Johannesoffenbarung stehen ikonographisch in der Tradition der genannten karolingischen Apokalypse von Valenciennes (so Klein), stilistisch gehören sie zu den eindrucksvollsten Werken der spezifisch Reichenauer Buchmalerei[406]. Für unser Thema hier wichtiger sind Darstellungen, die den Kaiser oder König umgeben von Bischöfen und Fürsten oder gar kosmischen Symbolen zeigen und dadurch aufweisen, daß er der Vertreter der Herrschaft Christi auf Erden ist. Erste Vorstufen hierfür reichen bis in die Zeit Ottos des Großen zurück, der die Vermählung seines gleichnamigen Thronerben 972 mit Theophanu, der Prinzessin aus Konstantinopel in ganz Europa durch Darstellungen nach byzantinischem Vorbild verbreiten ließ, die zeigen, wie das Paar durch Christus gekrönt wird. Die eindrucksvollsten Belege stammen aus der Zeit Ottos II., des III. und Heinrichs II., der in einem Sternenmantel in Bamberg beigesetzt wurde, dem Attribut des Universalherrschers[407]. Tradenten und damit Träger dieser Überzeugung waren gleichfalls Kleriker. Aus ihrem Mund lernten ja die künftigen Herrscher, welches Amt ihnen Gott übertragen will. Mön-

404 Hans Jantzen, Ottonische Kunst. München 1947; vgl. ferner die in Anm. 371 genannten Bände von E. Kubach-H. Elbern und H. Fillitz.

405 Vgl. dazu Karl Hermann Usener, Buchmalerei bis 1200. In: Kunst und Kultur im Weserraum 800 bis 1600. Ausstellung des Landes Nordrhein-Westfalen in Corvey 1966; Katalog Münster 1966, Band II, S. 464–469 und die weiteren Beiträge dieses vorzüglich ausgestatteten Kataloges.

406 Bamberg, Staatsbibliothek, Ms.bibl. 140; Faksimile-Ausgabe: Die Bamberger Apokalypse, hrsg. von A. Fauser. Wiesbaden 1958.

407 Grundlegend hierfür sind die Arbeiten von Percy Ernst Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit I. Leipzig 1928; ders. zusammen mit Florentine Mütherich, Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. München 1962; ders. Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert (SMGH 13,1-3). Stuttgart 1954/56; ders. Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters III. Vom 10. zum 13. Jahrhundert. Stuttgart 1969; zum Meister des Registrum Gregorii vgl. ferner Mathilde Uhlirz, Otto III. 953–1002. In: Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., Band II. Berlin 1954, S. 399–406 und den Nachtrag S. 597.

che haben auch die Miniaturen in den Prunkhandschriften gefertigt, von denen eben die Rede war. Zumindest in der königlichen Kapelle und auch an den großen Bischofssitzen schrieb man aber eben keine Kommentare. Zeugen dieser Theologie der Apokalypse sind deshalb neben solchen Bildern vor allem von ihr geprägte Sakralgegenstände.

Das eindruckvollste Dokument hierfür ist sicher die Reichskrone, die mit überzeugenden Argumenten auf Otto den Großen zurückgeführt werden kann. Wahrscheinlich hat er sie 962 beim Zug über die Alpen zur Kaiserkrönung nach Rom bereits mitgenommen, ebenso wie das schon genannte »Römisch-Deutsche« oder »Ottonische Pontifikale«, beide Ausdruck des ins Universale reichenden, die ganze Christenheit umfassenden Verantwortungsbewußtseins des Sachsenherrschers[408].

Die Symbolik der Reichskrone ist in hohem Maße durch die Johannes-Apokalypse inspiriert. Weist schon die – ganz singuläre – oktagonale Gestalt auf die eschatologische Vollendung, so bilden die beiden Seitenplatten über den Schläfen durch die Anordnung der Edelsteine und Perlen die großen Gottesthron-Visionen Offb 4,2-7 und 22,1-5 ab. Die Edelsteinplatten über Stirn und Nacken entsprechen der Brusttasche (lat. *rationale)* des alttestamentlichen Hohenpriesters (2 Mose 28,15-21; 39,8-21); die zwölf Steine weisen auf die zwölf Stämme des Gottesvolkes und auf die Tore des himmlischen Jerusalems (Offb 21,15-21). Drei der Bildplatten greifen auf Könige des Alten Testamentes zurück, David, Salomo, Ezechias. Die vierte zeigt Christus zwischen zwei Seraphen samt dem Spruchband, das ihn als König der Könige ausweist (vgl. Offb 19,16) und zugleich den Grund der Autorität des Kaisers nennt: »Durch mich herrschen die Könige« *(per me reges regnant)*. Der Träger dieser Krone ist als König und Hoherpriester, als der Leiter des Gottesvolkes durch Christus und unter ihm proklamiert. Die himmlische Gottesstadt ist nicht nur zu erwartende Zukunft, kraft der Königsherrschaft Christi heute wirkt sie durch den Dienst des Kaisers in der Kirche der Gegenwart. In dieser Gewißheit lebt Augustins Deutung des 1000jährigen Reiches fort. Erst sie macht die Härte des Investiturstreites deutlich, vor allem in Deutschland. Aber solche sakrale Herrscherwürde nahmen auch andere Könige in Anspruch, vor allem der König von Frankreich, der sich als Erbe Chlodwigs und Karls des Großen wußte wie die Ottonen und später Staufer[409]. Aber eben gegen diese Überzeugung wird sich der

---

408 Zur Reichskrone vgl. jetzt bes. Reinhart Staats, Theologie der Reichskrone. Ottonische »Renovatio Imperii« im Spiegel einer Insignie (Monographien zur Geschichte des MA 13). Stuttgart 1976, dort weitere Literatur); zum Ottonischen Pontifikale vgl. Cyrille Vogel, Précisions sur le date et l'ordonance primitve du Pontificale romano-germanique in: Eph. Lit. 74, 1960, S. 145–162, vgl. auch die Edition des. zus. mit Reinhard Elze: Le Pontificale Romano-Germanique du Xème Siècle I–III (SteT 226.227.269). Rom 1963/72, bes. die »Introduction Generale«, III 3–57. Staats hat wahrscheinlich gemacht, daß die Reichskrone unter dem Einfluß Brunos von Köln, des Bruders Ottos, konzipiert worden ist. Erzbischof von Mainz war in diesen Jahren Wilhelm, ein Sohn des Kaisers. So sehr die kirchenpolitischen Konzeptionen dieser beiden Männer zu unterscheiden sein mögen, die Namen verdeutlichen, wie sehr wir im Bereich der Familientradition des Ottonischen Herrscherhauses stehen.

409 Vgl. z.B. G.A. Bezzola, Das Ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts. Köln 1956.

revolutionäre Protest der Gregorianer richten, die diesem Bild des hl. Reiches das Wort der Verheißung Christi entgegenhielten: Keinem Herrscher dieser Welt, sondern dem Fischer Petrus hat der König der Könige die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut (Mt 16) und damit seinen Nachfolgern, den Päpsten in Rom.

b) Antichrist und Weltende

Im Blick auf das Verständnis des letzten Buches der Bibel mag allerdings der Unterschied gering sein, ob Christus seine Herrschaft heute durch den Papst oder den Kaiser ausübt. Dagegen ist die seit dem 10. Jahrhundert immer intensiver werdende Beschäftigung mit der Gestalt des Antichrist ein deutliches Signal dafür, daß die Gewißheit des Anbruches der Verheißungen Gottes für sein Volk in der Gegenwart von Anfang an gefährdet blieb.

In der Mitte des 10. Jahrhunderts hatte bereits Königin Gerberga, eine Schwester Ottos des Großen, nun Gemahlin Ludwigs IV. von Frankreich, von dem gelehrten Mönch Adso, dem späteren Abt von Montier-en-Der, Auskunft über den Antichristen erbeten, über seine Gottlosigkeit und die Verfolgung, die von ihm ausgeht, über seine Macht und seine Herkunft[410]. Den Anlaß dieser Anfrage können wir nur erraten; aber die Ungarneinfälle galten in der Jahrhundertmitte manchen als apokalyptisches Ereignis; dem Sieg Ottos 955 gingen schwere Krisen in Deutschland voran, die auch das Westfrankenreich nicht unberührt ließen[411].

Adsos Antwort ist ein Traktat, der die seit der Spätantike überlieferten Legenden in einer geschlossenen Lebensbeschreibung verdichtet, in die nun auch die orientalischen Legenden des ps.Methodios eingeschlossen sind. Haimos Auslegung des 2. Thess hatte Adso in seiner Bibliothek stehen. Sein Büchlein erweist den Feind Gottes der Endzeit als Gegenbild Christi: er ist Jude aus dem Stamm Dan, wird in Babylon geboren, in Betsaida und Chorazin (Mt 11,21) aufgezogen, baut in Jerusalem den zerstörten Tempel Salomos auf, läßt sich beschneiden und gibt sich als Sohn des allmächtigen Gottes aus. Von Jerusalem aus richtet er seine Weltherrschaft auf, durch Terror, Geschenke und Wunder. Er kann die Juden für sich gewinnen, die aus der Diaspora herbeiströmen, weil sie ihn für den ihnen verheißenen Messias halten. »Der Antichrist wird im Tempel Gottes sitzen, d.h. in der hl. Kirche, und alle Christen zu Märtyrern machen« (27,147f.). Nach 3½ Jahren (vgl. Offb 12,6) Verfolgung, nach dem Mord an Elias und Henoch (vgl. Offb 11), wird ihn das Gericht Gottes treffen, auf dem Ölberg, dem Ort der Himmelfahrt Christi. Der Herr wird den – verführten – Auserwählten noch 40 Tage zur Buße gewähren; am Ende steht das Weltgericht.

---

410 »De Antichristi impietate et persecutione, necnon de potestate eius et generatione«, Brief Adsos an Königin Gerberga (p. 20.27f. ed. D. Verhelst in CChr.CM 45. Tournhout 1976). Für die folgenden Angaben vgl. diese Ausgabe der Schrift Adsos und der späteren literarischen Bearbeitung dieses seines Briefes. Vgl. ferner die in Anm. 392 genannte Arbeit von Verhelst und R. Konrad, De ortu et de tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Adso von Montier-en-Der. Kallmütz 1964.

411 Vgl. dazu Staats S. 123–127.

Der Zeitpunkt für das Erscheinen des Antichrist wird aufgrund der vier Weltmonarchien Daniels und der paulinischen Aussagen 2 Thess 2,3 so bestimmt: Er kommt nicht vor dem »ersten Abfall« in die Welt, d.h. nicht, »wenn nicht zuvor alle Königreiche vom Römischen Imperium abgefallen sind, die ihm vordem unterworfen waren. Diese Zeit ist aber noch nicht gekommen, denn obgleich wir das Römische Imperium zum größten Teil zerstört sehen, ist dennoch die Würde des Römischen Reiches nicht gänzlich untergegangen, solange (die Herrschaft) der Könige der Franken dauert, die das Römische Imperium halten sollen, weil es in seinen Königen Bestand haben wird« (26.111-127). Nach einigen »unserer«, d.h. wohl der westfränkischen, Gelehrten wird einer der Frankenkönige in der Endzeit das Römische Imperium als Ganzes innehaben als größter und letzter aller Könige; er wird nach glücklicher Herrschaft schließlich nach Jerusalem kommen und am Ölberg Zepter und Krone niederlegen. »Dies wird das Ende und die Vollendung des Imperiums der Römer und der Christen sein« (26,122f.). Dann kommt der Antichrist.

Im Rahmen des Adso-Briefes haben diese Zeitbestimmungen einen tröstenden Charakter. Wie er sich auch immer das Verhältnis zwischen dem »ersten Abfall« und der letzten Weltmonarchie eines Frankenherrschers vorgestellt haben mag, ob er diesen Fürsten als König von Frankreich dachte oder seine Schrift eher der Vorbereitung der ottonischen Erneuerung des Kaisertums zuzuordnen wäre, das Römerreich ist jedenfalls für ihn, anders als für Haimo, noch nicht gänzlich untergegangen, der endzeitliche Weltherrscher deshalb erst recht nicht in Sicht, also auch noch nicht die Zeit des Gegenspielers Christi. Das, was ihn nach 2 Thess 2,6 zurückhält, ist offenbar eben das Römische Reich. Im Unterschied zu den späteren Gregorianern wird es also positiv bewertet[412].

Man hat dies Schriftchen mit Recht ein Kompendium der Überlieferung vom Antichrist für das abendländische Mittelalter genannt[413]. Das belegen auch die verschiedenen Überarbeitungen des Textes, die dann auch unter anderen Namen Verbreitung fanden. In zunehmendem Maße wirkt die griechische Endkaisererwartung ein, aus der »Tiburtinischen Sibylle« wird nun wörtlich zitiert[414]. Der Weg des Kaisers nach Jerusalem ist schon im 11. Jahrhundert heilige Pilgerfahrt unter dem Patronat Karls des Großen[415]; Ziel ist die Verherrlichung des Heiligen Grabes (125,198). Wir stehen im Umkreis der Kreuzzüge.

Die Errichtung des Königreichs Jerusalem wird in einer Fassung des 12. Jahrhunderts noch einmal gewichtige Modifikationen in den Aufriß Adsos einbringen. Diese Fassung, nun ausdrücklich in einem dem alten Träger apokalyptischer Weisheit, Methodius, zugeschriebenen Brief, ist in der Sammlung eschatologischer Traktate des »Liber Floridus« durch den flandrischen Kanoniker Lambert von St.

---

412 Adso gehört in den Einflußbereich der monastischen Reform von Gorze, die generell dem Reich gegenüber aufgeschlossener stand als die späteren Cluniazenser.

413 Gustav Adolf Benrath, Art. »Antichrist III« in TRE 3 (1978), 24–28, hier S. 25.

414 Vgl. S. 21 u. 82ff., ferner C. Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jh. In: ZKG 51, 1932, 384–414.

415 Fassung: Vita Antichristi ad Carolum Magnum ab Alcvino edita, p. 105–128 ed. Verhelst.

Omer (um 1120) zuerst belegt[416]. Jetzt muß der Antichrist nicht den zerstörten Tempel Salomos neu erbauen, er »bringt ihn in seinen alten Stand zurück« (147,36f.); denn den Kreuzfahrern galt der muslimische Felsendom auf dem alten Tempelplatz als der Tempel Gottes. Und der letzte König der Franken als Endkaiser legt am Ölberg nicht Zepter und Krone nieder, sondern erhält sie und damit das *imperium Christianorum*, die Herrschaft über die Christenheit (149,93f.). Aus dem tröstenden Brief Adsos, der den Abstand von den Endereignissen herausarbeitete, ist eine Lehrschrift geworden, die Zeitgeschichte unmittelbar eschatologisch einordnet. Geblieben ist aber die positive Wertung des Imperiums und des letzten Königs fränkischer Herkunft, des Endkaisers, auch nun im Rahmen der Kreuzzüge.

Die Geschichte des Antichrist-Traktates vom 10. bis ins 12. Jahrhundert spiegelt die Wandlungen in der eschatologischen Erwartung, den Befürchtungen und Hoffnungen wider. Diese Wandlungen lassen sich sehr unterschiedlichen Einflüssen zuordnen. Wieweit die Erwartung des Weltendes für die Jahrtausendwende verbreitet war, ist schwer abzuschätzen, oft hat man früher die Belege, die sich zusammenstellen lassen, in ihrer Bedeutung überschätzt[417]. Wenn man das Millennium von 20,4f. gemäß der exegetischen Tradition seit Ticonius und Augustin auf die Zeit zwischen der Inkarnation und dem Auftreten des Antichrist bezieht und diese tausend Jahre als wirkliche Zeitangabe versteht, mußte man wohl mit dem Zusammenbruch der bisherigen Weltordnung zu diesem Zeitpunkt rechnen. Falls nicht die Inkarnation, sondern die Kreuzigung als Ausgangspunkt genommen wurde, verschob sich der Termin um ein Menschenalter. Und tatsächlich sind für 1028 viele Wallfahrten ins hl. Land belegt, ausgelöst durch Zeichen, die auf das bevorstehende Auftreten des Antichrist nach den Heiligen Schriften weisen sollten[418]. Daß ein Zusammenhang mit dem Verständnis der Tausendjahresfrist in der Johannesoffenbarung besteht, sagt aber keine der Quellenangaben deutlich. Sicher hätte auch ein solches Verständnis eben nicht der Theologie der Gebildeten entsprochen. Die Pläne und Taten Kaiser Ottos III. für dies Jahr 1000 sind auch an ganz anderen Erwartungen und Traditionen orientiert, der Aufnahme des missionarischen Sendungsbewußtseins Ottos des Großen im Zug nach Gnesen und der Einbeziehung Polens wie Ungarns in die Christenheit, im Rückgriff auf Kaiser Karl, dessen Grabstätte in Aachen Otto damals öffnen ließ, und die Erneuerung Roms. Bei allen Eigenarten

416 Fassung: Epistola Methodii de Antichristo, p. 139–152 ed. Verhelst. Der Herausgeber vermutet, daß diese Bearbeitung auf Lambert selbst zurückgeht. Sein ›Liber Floridus‹ enthält auch die Offenbarungen des (ps.) Methodios und die ›Quindecim Signa‹ die dann im späteren Mittelalter eine besondere Rolle spielen sollten.

417 So schon Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, 3. Aufl. Leipzig 1920, unveränderte 8. Aufl. Berlin und Leipzig 1954, S. 491, bes. Anm. 7.

418 Material hierfür bei Paul Alphandéry (vgl. Anm. 431), S. 25; er verweist auf Rodulf Glaber, den cluniacensischen Geschichtsschreiber, hist. sui temporis IV 6 (PL 142, col. 680–682) und die Vita Altmannii, des bekannten Bischofs von Passau (MG.SS 12,226–243). Diese Berichte von Pilgerfahrten nach Jerusalem stehen deutlich im Zusammenhang der Endkaiser-Legenden, sie gehören also sicher in die Vorgeschichte der Kreuzzüge hinein, wofür sie Alphandéry ja auch heranzieht. Ob ein Zusammenhang mit Millenniums-Berechnungen vorliegt, ist den Texten selbst nicht zu entnehmen.

des dritten Kaisers dieses Namens ist das alles noch einmal Aufgipfelung ottonischen Herrscherbewußtseins, nicht dessen Krise[419].

c) *Die Apokalypse im Investiturstreit*

Tatsächlich ist aber Rom nicht damals wieder zum Zentrum der Christenheit geworden, sondern in der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts und nicht im Rückgriff auf das Kaisertum eines Augustus, sondern auf Petrus in einer Erneuerung des Papsttums. Im Investiturstreit ging es an sich natürlich nicht um einen Konflikt zwischen Kirche und Kaiser, sondern um die Frage, ob Geistliches von weltlichen Instanzen entschieden werden dürfe. Die Forderung nach Freiheit für die Kirche zielte nicht auf eine Rückkehr der Christen in das Ghetto der vorkonstantinischen Zeit; sie schien jetzt nur zu verwirklichen in einer Freistellung des Klerus gegenüber den politischen Instanzen. Letztlich ging es auf beiden Seiten – wie schon gesagt – darum, wer die oberste irdische Autorität in der Christenheit darstellt. Hier schien der Anspruch der Päpste auf die Dauer glaubwürdiger, eben weil sie sich auf das Wort Christi berufen konnten. Aber natürlich verstanden sie sich als Repräsentanten der Kirche; damit war in der Sicht der Gregorianer wieder die Situation der vorkonstantinischen Zeit gegeben, daß ein Kaiser, noch dazu ein christlicher Kaiser gegen die Kirche stritt. Das mußte der Johannesoffenbarung eine neue Aktualität geben. Aber zunächst hat Gregor VII. den auf Heinrich IV. gestützten Gegenpapst Wibert von Ravenna als Antichrist bezeichnet, nicht den deutschen König selbst (Reg. VIII,5); doch umgekehrt haben kaisertreue Theologen Gregor so qualifiziert. Der Apokalyptik entstammende Kategorien dienen also zur Erfassung des Streites der Gegenwart. Aber damit ist noch keine apokalyptische Geschichtsdeutung verbunden. Der Antichrist hat viele Vorläufer und wirkte, wie wir noch bei Haimo gesehen haben, verborgen sehr wohl bereits in den Kaisern von Nero bis Diokletian und Julian, auch wenn er sich erst am Ende der Geschichte manifestieren wird[420].

Das gilt es zu beachten, wenn wir die Kommentare des 11. und 12. Jahrhunderts aufschlagen. Auch sie stehen noch in der Ticonius-Tradition. Der Streit zwischen Gott und Satan, Christus und Antichrist bestimmt die Kirche. Auch wenn ihr Weg von der apostolischen Predigt an die Juden bis zur Wiederkunft Christi in Stufen gesehen wird – hierfür setzt sich die Siebenzahl durch –, verrät dies noch kein eigentliches Interesse an Geschichte. »Man will eben nicht wissen, ›wie es gewesen ist‹, und auch nicht wie es im einzelnen sein wird, sondern wie es immer ist«

419 Zu Otto III. vgl. vor allem Percy Ernst Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio (Studien der Bibliothek Warburg 17). Leipzig/Berlin 1929; Band I ist als 2. Auflage mit Nachträgen Darmstadt 1956 nachgedruckt worden, die Ergebnisse von Band II sind weitgehend in die gesammelten Studien: Kaiser, Könige und Päpste, hineingenommen worden, bes. Band III und IV, 1. Stuttgart 1969/1970; vgl. ferner die Jahrbücher von M. Uhlirz (Anm. 407).

420 Vgl. Anm. 400.

(Kamlah)[421]. Dabei steht weiter das Geschick des Einzelnen, seine Versuchungen und seine Zukunft im Vordergrund, nicht die Zukunft der Kirche oder der Welt – dies ruht sicher in Gottes Händen.
Bruno von Segni (gest. 1123) war glühender Gregorianer; seine Apokalypsenauslegung schrieb er 1079, mitten in den Jahres des Streites zwischen dem deutschen König und dem Papst[422], aber seine eigentliche exegetische Leistung ist dann, daß er versucht, die Gliederung des Buches in sieben Abschnitte besser herauszuarbeiten als seine Vorgänger.
Diffiziler ist die Lage bei Rupert von Deutz (gest. 1129), dem einzigen deutschen Theologen des 12. Jahrhunderts, dem wir einen Kommentar zur Johannesoffenbarung verdanken. Er war ein scharfer Gegner der Schule von Laon, der Unterschied prägt auch den Stil der Exegese. »Wo die Glosse in Stichworten den Bibeltext nur in knappster Form kommentiert, auf den Schriftsinn bedacht die Anagoge« – d.h. nach dem Schema des vierfachen Schriftsinns den Aspekt der metaphysischen und eschatologischen Geheimnisse – »sichtbar vernachlässigt, mithin entschieden ›wissenschaftlich‹ auftritt, strebt Rupert danach, das Ganze der Glaubenslehre in ihr theologisches System der Heilsgeschichte einzubeziehen, mehr Weisheit als Wissenschaft suchend in seiner breit angelegten, das Werk des Sehers kontemplativ ausbreitenden Nachschrift der Geheimen Offenbarung«[423]. Auch er war überzeugter Anhänger der Kirchenreform und hat in einem Frühwerk – wenn ihm diese Verse mit Recht zugeschrieben werden – Bilder der Apokalypse auf den Streit der Gegenwart bezogen: »Jetzt führt Krieg der streitsüchtige Drache. Wehe mir! mit welcher Beute beladen zieht der Schwanz des Drachen ein Drittel der (am Himmel) befestigten Sterne hinweg« (vgl. Offb 12,4)[424]. Mag sein, daß damit hier Heinrich IV. gemeint ist. Aber in den späteren großen Schriften treten alle unmittelbaren Bezüge zur Gegenwart zurück. Der Kampf zwischen Christus und seinem Widersacher ist heute aktuell, weil er die ganze Geschichte der Kirche bestimmt. Die sieben Häupter des Drachens (Offb 12,3) entsprechen sieben Epochen dieses Streites mit sieben Reichen des Antichristen: Ägypten, dem die Propheten verfolgenden Israel, Babylon, dem persisch-medischen Reich, dem griechischen Reich, dem Imperium Romanum, dem eschatologischen – noch ausstehenden – Reich des Antichristen[425]. Das danielische Schema der vier Weltreiche ist hier ausgeweitet, bemerkenswerterweise sieht Rupert das Römische Reich, das doch nach der gängigen Sicht noch andauert, unter dem Vorzeichen eines Nero und Diokletian. Die abgründige Ver-

421 Für das Folgende vgl. Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (HS 285). Berlin 1935, Nachdr. Vaduz 1965, Zitat hier S. 64. Vgl. ferner zuletzt Horst-Dieter Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (BGPhMA NF 9). Münster 2. Aufl. 1979.
422 MPL 165; vgl. Kamlah S. 15–25. Zum ganzen Thema sind auch die Aufsätze des Sammelbandes wichtig: Walther Lammers (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter (WdF 21). Darmstadt 1961, mit besonderen Beiträgen zu Gerhoh von Reichersberg und Otto von Freising.
423 Rauh S. 182. Zu Rupert vgl. Kamlah S. 75–104; Rauh S. 178–234.
424 Carmina e S. Laurentio I (MGH Ldl III, 624).
425 In apoc. VII zu 12,3 (MPL 169 col. 1043 C–1045 B), vgl. VIII zu 13,1 (col. 1066 Bf.).

achtung aller weltlichen politischen Macht, die nicht im Dienste der Kirche steht, schlägt bei dem Gregorianer unverkennbar durch; doch auch monastische Weltschau mag mitschwingen. Dieses Geschichtsbild wird aber im Rahmen der Hl. Schrift entfaltet, nicht als Deutung der Gegenwart, so viel profane Stoffe im einzelnen aufgenommen sein mögen. Auch die später geschriebene Zusammenfassung seiner heilsgeschichtlichen Theologie unter dem bezeichnenden Titel »Vom Sieg des Wortes Gottes« *(de victoria verbi Dei)*[426] bleibt dieser Linie treu.

Gerho(c)h von Reichersberg, der über ein Menschenalter Jüngere (gest. 1169), war aktiver als Reformer engagiert; er hat zwar keinen Kommentar verfaßt, kann aber die Aussagen der Apokalypse viel unmittelbarer auf die Gegenwart anwenden als Rupert, den er so genau studiert hat. Seine letzte Schrift sieht die Gegenwart als Endzeit: Im Hause Gottes sitzt der Antichrist; denn falsche Priester machen es zur Räuberhöhle[427]. Das ist Aktualisierung der alten, in die Makkabäerzeit zurückreichenden Chiffre und der Tempelreinigung des Herrn zugleich. Dieser neue Ton wird im späten Mittelalter und in der Reformationszeit immer stärker heraustreten. Aber er weist auch auf jenen gänzlich anderen Zugang zur Apokalypse hin, den ich abgekürzt als kaiserliche oder – nun zugespitzt – als staufische Theologie bezeichnen möchte.

Doch zuvor sei wenigstens noch erwähnt, daß der Hinweis auf diese drei Theologen keineswegs die Auslegung der Johannesoffenbarung und erst recht nicht die Auseinandersetzung mit den Traditionen vom Antichrist im 12. Jahrhundert abdeckt; allein aus Deutschland wären hier zumindest noch Honorius mit dem umstrittenen Beinamen Augustodunensis, Anselm von Havelberg und Hildegard von Bingen zu nennen[428]. Ferner gehört wohl der Kommentar des Berengaudus in diese Zeit, allerdings nach Frankreich; allein daß man diese Auslegung auch ins 9. Jahrhundert verlegt hat, zeigt doch, wie wenig sie an Verarbeitung der eigenen Geschichte erkennen läßt[429].

d) Die Kreuzzüge und die staufische Theologie

Die Vorgeschichte der staufischen Kaisertheologie liegt in der Antichristliteratur seit dem 10. Jahrhundert. Die Weiterentwicklung der Adso-Schrift ist, wie wir sahen, vorwiegend im Westen Europas, in Frankreich zu lokalisieren. Aber schon Heinrich dem IV., dem Gegner Gregors VII. im Investiturstreit, war um 1085 von dem italienischen Bischof Benzo von Alba zugesagt worden, er werde nach Wiederherstellung der Ordnung in Süditalien in Byzanz (neu) gekrönt werden, dann nach Jerusalem ausziehen und nach der Befreiung des Hl. Grabes und der anderen Heiligtümer des Herrn gekrönt werden, gemäß der Prophezeihung der Sibylle[430]. Tatsächlich begannen die Kreuzzüge aber auf päpstliche Initiative.

---

426 ed. Rhaban Haacke in MGH Qu V. Weimar 1970.

427 De quarta vigilia noctis, MGH Ldl III, 503–524; vgl. Rauh S. 503–524; ferner jetzt Erich Menthen, Art. ›Gerhoch von Reichersberg‹ in TRE 12 (1984), S. 457–459.

428 Vgl. dazu Rauh S. 235–302 und 474–527.

429 Vgl. Anm. 379.

430 Benzo ad Henricum IV. imp. I,15, p. 605 ed. Pertz in MG.SS XI; früher hatte Benzo noch den griechischen und den römischen Kaiser, also Konstantin X. Dukas und Heinrich IV., gemeinsam zum Heiligen Grabe ziehen sehen, II 12(p. 617), III 3 (p. 623).

Mit den Kreuzzügen stoßen wir auf ein weiteres Element, die Wandlungen der Eschatologie zu verstehen. Man hat sie überzeugend als eine Wallfahrt in Waffen gedeutet, als päpstliche Kriege, wie sie erst durch das Reformpapsttum möglich geworden waren, für das alle Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Autorität des Nachfolgers Petri verschwammen[431]. Der Anteil der eschatologisch-apokalyptischen Erwartung an der Entstehung der Kreuzzüge ist in der Forschung umstritten[432]. Man wird sie bei den kleinen Leuten hoch veranschlagen müssen. Denn es trifft doch wohl zu, daß »sicherlich eine gute Anzahl von Kreuzfahrern nicht im Stande war, zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem zu unterscheiden«; insofern kann man von einer»Eschatologisierung der Massen« sprechen (Mayer 18). Das Ereignis der Kreuzzüge konnte dann auch selbst als Zeichen der Endzeit gelten. Die anfänglichen Erfolge, die Eroberung Jerusalems, schienen über sich hinauszuweisen. Aber auch das Scheitern am Ende hat diese Stimmung gefördert. Walther von der Vogelweide bezeichnet in seinem Palästina-Lied allein Gott als den Schiedsrichter zwischen den miteinander streitenden Ansprüchen der Christen, Juden und Heiden, d.h. Muslime[433], ging es doch nun nicht mehr um Hilfe für den byzantinischen Kaiser, sondern um Rettung der neuen orientalischen Christenheit lateinischer Prägung im hl. Land.
Die Staufer werden dies als kaiserliche Aufgabe werten. Im Entwurf einer Universalgeschichte in den augustinischen Kategorien eines Kampfes zwischen dem Herrschaftsbereich Gottes *(civitas Dei)* und dem Herrschaftsbereich des Satans *(civitas diaboli)* durch Bischof Otto von Freising, den Onkel Friedrich Barbarossas, tritt dies allerdings nicht heraus. Zwar sind auch bei ihm alte apokalyptische Überlieferungen aufgenommen, selbst die Glossa ist inzwischen verarbeitet. Aber so sehr die Konflikte der Gegenwart die Nähe der Endzeit ankündigen, die Zeit des Antichri-

431 So Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935). Nachdr. Darmstadt 1955; vgl. ferner Paul Alphandéry (†), Le Chrétienté et l'idée de Croisade, texte établi par Alphonse Dupront, Band I–II. Paris 1954/59; Steven Runciman, A History of the Crusades, Band I–III. Cambridge 1951/54, deutsch: Geschichte der Kreuzzüge. München 1957/60, Ausgabe in einem Band 1968; A History of the Crusades, ed. Kenneth M. Setton, Band I–IV. Philadelphia 1955/77; Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (UB 86). Stuttgart 1965. Aus der umfangreichen Literatur zu den Kreuzzügen ist damit natürlich nur ein Ausschnitt besonders wichtiger Gesamtdarstellungen genannt.

432 Zurückhaltend Erdmann; pointiert herausgearbeitet bei Alphandéry; Runciman und Mayer vertreten eine ausgewogene Mittelposition.

433 Zur Thematik allgemein Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. Berlin 1960, zu Walther von der Vogelweide speziell S. 234–246. Angezogen ist hier im Text die letzte Strophe des wohl bekanntesten der Palästina-Lieder Walthers, »Allerêrst lebe ich mir werde, sît mîn sündic Ouge siht . . .«, er lautet in der Prosa-Übertragung von Paul Stapf: »Christen, Juden und Heiden behaupten, dies sei ihr ererbtes Land: Gott möge um seiner Dreieinigkeit willen dem Rechte gemäß entscheiden. Alle Welt erhebt Anspruch darauf, doch unser Anspruch ist berechtigt. Es ist gerecht, daß er ihn uns erfülle«, Walther von der Vogelweide. Sprüche. Lieder. Der Leich (Tempelklassiker). Wiesbaden o.J. Dieser Rechtsentscheid Gottes ist doch eschatologisch zu verstehen.

sten[434] schildert er ohne geographische und nationale Konkretionen, auch die Endkaisertradition bleibt beiseite. Der Antichrist ist für ihn vor allem der große Verführer, der falsche Prophet; der endzeitliche Tyrann ist nur sein Werkzeug. Otto lebt noch in der Einheit der Christenheit, obgleich er weiß, daß sie seit dem Investiturstreit eigentlich zerbrochen ist. Eben dieser Bruch weist auf das Ende hin, noch aufgehalten wird es letztlich durch die radikalen wahren Christen, die Mönche. Fast ist dies schon eine Vorschattung der Sicht Joachims von Fiore.
Das in einer Tegernseer Handschrift überlieferte Spiel vom Antichrist[435] dagegen verwandelt die Biographie aus der Feder Adsos in ein hochpolitisches Drama der Endzeit, in dem die antithetischen Analogien nicht so sehr zwischen Christus und Antichrist heraustreten, sondern zwischen diesem und dem römischen Kaiser, der sein Machtzentrum in Deutschland hat. Weder der ursprüngliche Titel noch die Person des Dichters oder Zeitpunkt und Ort der Entstehung lassen sich genau angeben. Gerhoch von Reichersberg berichtet 1161/62 höchst kritisch von Priestern, die Kirchen als Theater mißbrauchten und Schauspiele selbst vom Antichrist zeigten[436]. Das mag auf unseren Text gehen und würde bestätigen, daß er an den Anfang der 2. Jahrhunderthälfte gehört, also in die große Zeit der Herrschaft Friedrich Barbarossas. Beziehungen zur Hofdichtung, die den Kaiser verherrlichte, sind auch sonst deutlich[437]. Wenn die genannte Notiz des Reichersbergers richtig bezogen ist, unterstreicht sie auch die Singularität des Spieles. Es ist offenbar nicht aus der Liturgie herausgewachsen, ob die Aufführung einer bestimmten Zeit des Kirchenjahres zugewiesen werden kann, etwa dem Advent, bleibt freie Hypothese[438]. Trotz der Fülle späterer Antichrist-Dramen hat es in dieser Form auch keinen Nachfolger gefunden. Aber es stellt die universale, hochgemute und doch reflektierte Grundgewißheit der frühen Stauferzeit in Deutschland in faszinierender Geschlossenheit heraus:
Die Eckdaten für die Weltherrschaft des deutschen Kaisers sind die Anerkennung seiner Oberhoheit durch den französischen und den griechischen König sowie den König von Jerusalem. Die Rebellion des Königs von Babylon, d.h. der Muslime, deren Machtschwerpunkt Ägypten ist, führt zur Belagerung Jerusalems. Zum Entsatz der hl. Stadt zieht der Kaiser gegen den König von Babylon, schlägt ihn und

---

434 Chronicon VIII. Buch VII hatte mit einer Liste der Könige von Rom und dann mit einer Synchronenliste der Päpste und Kaiser seit Petrus und Augustus bis in die Gegenwart geschlossen. Die Endnamen sind Hadrian IV. und Friedrich I., Barbarossa. Das VIII. Buch behandelt dann die Endzeit und ihre Vorzeichen mit dem Antichristen bis zum himmlischen Jerusalem. Zu Otto vgl. zuletzt Rauh S. 302–365.

435 Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe von Karl Langosch, Geistliche Spiele. Lateinische Dramen des Mittelalters mit deutschen Versen. Darmstadt 1957, S. 179–239, vgl. S. 267–284, und verweise auf den Kommentar: Der Antichrist. Der staufische Ludus de Antichristo, kommentiert von Gerhard Günther. Friedrich Wittig-Verlag, Hamburg o.J. (um 1960).

436 de investig. Antichristi 1,5 (III p. 315 in MG.Ldl).

437 Also den Erzpoeten Reinald von Dassels, aber auch die Gesta Friederici Ottos von Freising, vgl. hierzu Rauh S. 365–371.

438 Klaus Aicheler, Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation. Den Haag 1974, 27–34.

legt nun die Herrschaftszeichen des Reiches im Tempel Gottes nieder; das Programm der Reichskrone scheint zu seinem Ziel zu kommen: »Für Dich, den König der Könige, verzichte ich auf die Herrschaft. Du, durch den die Könige herrschen und der allein Kaiser ist, Du heißt und bist aller Regierer«[439]. Tatsächlich erweist sich aber gerade dieser Verzicht auf die kaiserliche Würde als der »erste Abfall« im apokalyptischen Szenarium Adsos nach dessen Deutung von 2 Thess 2,3. Jetzt ist der Weg für den Antichrist frei. Er erhebt nun seinerseits Anspruch auf Weltherrschaft, erobert Jerusalem und schlägt seinen Thron im Tempel auf. Nun läßt er sich von den Königen huldigen, beim Herrscher der Griechen und Franzosen findet er sofort offene Ohren. Der deutsche König – es ist der Kaiser, der seine Krone niedergelegt hat – leistet zunächst Widerstand, wird dann aber durch die Wunder des Antichrist überzeugt und unterwirft nun in dessen Dienst den König von Babylon. Die Trias der Mittel des Antichrist, die Adso aufgezählt hatte, Terror, Geschenke, Wunder, ist auf die Könige der Griechen, der Franzosen und der Deutschen verteilt[440]. Dem Antichrist huldigt als ihrem Messias auch die Synagoge, die damit erstmalig handelnd in Szene tritt. Die Gegenbewegung gegen diese Gott feindliche Herrschaft wird durch die Propheten Henoch und Elias ausgelöst, die Synagoge bekehrt sich zu Christus und nimmt das Trinitätsbekenntnis der Kirche auf; mit den Propheten zusammen wird sie vom Antichristen getötet. Nun ruft dieser alle Könige zum Hoftag und fordert sie auf, ihn anzubeten: »zur Krone ruft die Seinen der Gott der Götter«; »Friede und Sicherheit« erfüllen den Erdkreis (vgl. 1 Thess 5,3). Diese Blasphemie beantwortet Gott durch den Sturz des Antichristen; den Abgefallenen bleibt Raum zur Umkehr und zum Glauben.

Was im Vergleich mit Adso zunächst in die Augen fällt – unabhängig davon, wieweit dessen Text als unmittelbare Vorlage zu bewerten ist –, ist die Veränderung des Weltbildes im Gefolge der Kreuzzüge. Der byzantinische Basileus ist zum griechischen König geworden, in Jerusalem hat ein christlicher König seinen Sitz. Schwerpunkt der Ereignisse in der hl. Stadt ist – eigentlich entgegen aller bisherigen christlichen Tradition, aber im Anschluß an die oft genannte biblische Chiffre des endzeitlichen Abfalls – der Tempel des Herrn, also der Felsendom, nicht mehr der mit der Himmelfahrt Christi, dem Antritt seiner Weltherrschaft verbundene Ölberg. Dieser Zug reiht sich ein in die Erneuerung bestimmter Elemente ältester christlicher, bisweilen vorchristlicher Apokalyptik, offenbar vermittelt durch jüdische und muslimische Traditionen, wie sie sich nun christlichen Pilgerberichten entnehmen läßt und auch sonst für die Kreuzzugszeit charakteristisch ist. Im Blick auf die Geschichte des Topos »der Antichrist im Tempel Gottes« sollte diese neue Lokalisierung und Historisierung Episode sein. Auch im Tegernseer Spiel bleibt die dramaturgische Aussage letztlich Symbol, läßt sich doch nur die Epoche der Weltherrschaft des Kaisers als geschichtliches Programm fassen. Daß dieses Programm gerade mit dem Anspruch auf Übernationalität den anderen Nationen, den Franzosen wie erst recht der byzantinischen Orthodoxie, als pure nationale Anma-

---

439 I 4, p. 206 ed. Langosch.

440 Honorius Augustodunensis teilt vier Arten der Verführung durch den Antichristen auf vier Stände auf: Den Adel durch Geschenke, das Volk durch Terror, den Klerus durch Wissenschaft, die Mönche durch Wunder, eluc. III 10 (PL 172, col. 1163 B).

ßung erscheinen mußte, ist hier nicht zu erörtern. Aber zweifellos traf eben diese apokalyptische Gewißheit vom heilsgeschichtlichen Rang des römischen Kaisertums, das nun auf den deutschen König übergegangen war, als der Macht, die den Einbruch des Weltendes noch aufhält (2 Thess 2,7), den Rahmen für die staufische Forderung, die Ehre des Reiches *(honor imperii)* wieder herzustellen und zu wahren.

Es wäre reizvoll, dem Zusammenhang dieses Programmes mit dem konkreten Handeln Barbarossas nachzugehen, der ja 1189 tatsächlich an der Spitze der ganzen Christenheit zum Kreuzzug aufbrach, mit der staufischen Griechenpolitik, die schließlich mit dazu beigetragen hat, daß 1204 das abendländische Kreuzfahrerheer sich Konstantinopel unterwarf, mit dem Weg des Enkels Barbarossas, Friedrichs II., der dann im Geflecht der Rivalitäten zwischen Christen, Juden und Muslimen seinen eigenen Standort bezog und sich in der Grabeskirche zum König von Jerusalem krönen sollte – weder Ölberg noch Felsendom standen ihm noch offen[441]. Aber das würde weit über die Aufgabe hinausführen, nach der Geschichte des Verständnisses der Johannesoffenbarung zu fragen.

Schon im ›*Ludus de Antichristo*‹ aus Tegernsee geht es mehr um Aufnahme und Abwandlung des allgemeinen apokalyptischen Schemas, wie wir es bei Adso finden, als um eine dichte Anlehnung an das letzte Buch der Bibel. Die Reichskrone, Adso und die Staufer sind aber darin verbunden, daß sie dem Kaiser entscheidende Bedeutung für das Heilsgeschehen zumessen. Der Papst ist auch im Ludus präsent, aber er hat nur schweigend eine Rolle innerhalb der Christenheit, für die eben der Kaiser handelt. Weiter lebt hier die Gewißheit von der geistlich-politischen Einheit dieser Christenheit fort. Der Kronleuchter, den Friedrich Barbarossa für das Aachener Münster Karls des Großen gestiftet hat, ist eine Lichtkrone, die auf die Tore und Zinnen des himmlischen Jerusalem hinweist[442]. Aber eben diese Einheitstheorie war gegenüber den Realitäten seit dem Investiturstreit und dem Wachsen des nationalen Selbstbewußtseins in allen Herrschaftsbereichen Europas und nicht zuletzt angesichts des Scheiterns der Kreuzzüge nicht mehr zu halten. Die inneren

441 Die lateinischen Könige von Jerusalem waren zuvor stets in der Geburtskirche gekrönt worden; am Fuße von Golgotha, beim Schädel Adams ließen sie sich begraben. Die Memorialkirche der Kreuzigung und Auferstehung Christi wäre zuvor als Krönungsort eines menschlichen Herrschers undenkbar gewesen. Zum ganzen Weg dieses Herrschergeschlechtes sind jetzt die Publikationen im Umkreis der großen Ausstellung des Landes Baden-Württemberg in Stuttgart 1977 zu vergleichen: Die Zeit der Staufer. Katalog: Band I–II; Aufsätze: Band III; Karten und Stammtafeln: Band IV. Vorträge und Forschungen: Band V. Stuttgart 1977/79. Ich weise besonders hin auf den Beitrag von Klaus Schreiner, Friedrich Barbarossa, Herr der Welt . . ., V, S. 521–579. Zu Friedrich II. vgl. den Sammelband Gunther Wolf (Hrsg.), Stupor Mundi (WdF 101). Darmstadt 1966, bes. die Aufstäze von Hans Martin Schaller, Das Relief an der Kanzel der Kathedrale von Bitonto: Ein Denkmal der Kaiseridee Friedrichs II. (1963), hier S. 591–616; Norman Cohn, Kaiser Friedrich II. als Messias (1961), S. 617–647; Gunther Wolf, Kaiser Friedrich II. und die Juden (1965), S. 774–783.

442 Zu den Aachener Barbarossa-Leuchtern vgl. jetzt: Die Zeit der Staufer I, S. 396–398 (mit Lit.); II Abb. 326–327.

Zweifel und neue geistliche Erfahrungen haben hierfür aber wohl doch größere Bedeutung als die militärischen Niederlagen gegen die islamischen Heere. Das lehren die Exegese der Apokalypse durch Joachim von Fiore und der Streit um die eschatologische Deutung der Sendung des Franz von Assisi.
Doch zuvor sei noch ein anderes Thema wenigstens kurz berührt: Christliche Apokalyptik war immer auch von der Abweisung des Anspruches der Synagoge geprägt, Gottes Volk zu sein, an Christus vorbei. Gerade der Antichrist verkörpert dann den falschen Messias der Juden. Welche Welle der Judenverfolgung die Kreuzzüge in Europa heraufgeführt haben, ist bekannt. Im Rückblick liegt es dann nahe, dieser ganzen Sicht der Endgeschichte das Prädikat des Antisemitismus aufzuprägen. Unbestreitbar ist gerade die neue Beanspruchung des Landes der Patriarchen, der Könige Israels und der Propheten wie des Erdenwirkens Christi für die Christenheit in dieser Hinsicht eigentümlich ambivalent: Erst jetzt übernehmen die Christen auch die in 2 Makk 1,7 (vgl. Sach 2,12 Vulg.) zuerst belegte jüdische Bezeichnung ›Heiliges Land‹; die alte Kirche sprach nur von den ›heiligen Stätten‹. Das ist Angleichung und Verstärkung der Rivalität. Aber gerade im ›Ludus de Antichristo‹ tritt dies alles zurück. Daß die Bekehrung der Synagoge zu Christus der Wiederkunft Christi vorausgeht, ist seit Paulus fester Topos (Röm 11,11-32). Daß die Predigt der mit Henoch und Elia identifizierten zwei Zeugen gerade der Judenschaft gilt, findet sich in der Exegese auch sonst[443]. Aber daß Umkehr und Martyrium der Synagoge für Christus schon vom Dramaturgischen her einen solch hohen Stellenwert für die Entlarvung des Antichristen erhalten[444], ist doch bemerkenswert. In jüdischen Augen mag dies auch heute nur letzte Bestätigung dafür sein, daß christliche Theologie das Selbstverständnis der Synagoge bestreitet. Aber im Blick auf das innerkirchliche Problem der rechten Beziehung zum jüdischen Volk zeigt sich hier ein tiefer Respekt vor der Synagoge, der im Rahmen der Geschichte der Auslegung der Johannesoffenbarung nicht selbstverständlich ist.

4. Schriftauslegung und Geschichtsdeutung

a) Die Methoden der Theologie

Wenn wir das Verhältnis zwischen Schriftauslegung und Geschichtsdeutung im Blick auf die Johannesoffenbarung im abendländischen Mittelalter als Ganzes verstehen wollen, sind die Wandlungen in der Theologie selbst nicht außer acht zu lassen. Wir haben es gelernt, klarer zwischen der Scholastik und der monastisch geprägten Theologie zu unterscheiden, die wiederum der Tradition nahesteht, die man bisweilen als »Deutschen Symbolismus« bezeichnet[445]. Beide Schulen haben ihren Beitrag zum Verstehen der Apokalypse geleistet. Aber in der monastischen Tradition und im deutschen Symbolismus schlagen sich die Geschichtserfahrungen und die mehrfach elementar neu aufbrechende eschatologische Erwartung der

443 Zum Beispiel Honorius Augustodunensis 416, eluc. III 10 (PL 172, col. 1163 C).
444 II 8–9, p. 232–234 ed. Langosch.
445 Der Begriff ist von Alois Dempf geprägt worden, vgl. zuletzt Rauh S. IXf., 528–540.

jeweiligen Epoche unmittelbarer nieder als in der an logischer Klarheit orientierten Methode der Problemfindung und Problemlösung bei den scholastischen Meistern. Eine scharfe Trennung ist allerdings schon für das 12. Jahrhundert nur schwer möglich, für das 13. wäre sie undurchführbar. Der Umgang mit dem letzten Buch der Hl. Schrift ist eben nicht nur als Exegese im unter uns gewohnten Sinn des Wortes zu beschreiben, sondern es liefert auch die Bilder und Stichworte, um die Probleme und Erfahrungen der jeweiligen Gegenwart zu verstehen und damit ›auszulegen‹. Zur Wirkungs- und Deutungsgeschichte der Apokalypse waren also immer wieder nicht nur Kommentare, sondern auch Dokumente anderer Art, selbst politische Manifestationen heranzuziehen.
Doch bringt das 12. Jahrhundert eine folgenreiche Neuerung auch im Bereich der Auslegungsgeschichte im engeren Sinn. In der Schule von Laon entsteht die »Glossa«, später »Glossa ordinaria« genannt, eine Kombination von Einzelbemerkungen nicht nur zum Inhalt der Schriftstelle, sondern auch zu Stil und Grammatik. Hervorgewachsen ist diese Kommentierung aus der Lesung der Hl. Schrift, wir stehen noch im Milieu der klösterlichen Schule. Anselm (gest. 1117) und sein Bruder Radolf von Laon waren Schüler Anselms von Canterbury, des Vaters der Scholastik in Bec in der Normandie. Aber sie bauten in ihrer Kathedralschule nun nicht die spekulativen Möglichkeiten der Tradition von Bec aus, Logik und Dialektik treten zurück, die exegetische Weisheit der Väter wird gesammelt. Der heilsgeschichtliche Aufriß der Theologie von Laon schlägt sich in der Glossa auch kaum nieder. Aber sie will eben als Zusammenfassung von autoritativer Väterlehre selbst gültig sein. Insofern tritt die Glossa ordinaria später an die Seite anderer vergleichbarer Kompilationen wie der Sentenzen des Petrus Lombardus oder der Sammlung von Kirchenrechtstexten durch Gratian[446]. Scholastiker der Schülergenerationen haben die Glossen dann wieder zu Kommentaren verarbeitet. Im Apokalypsenkommentar Richards von St. Victor (gest. 1173; MPL 196) haftet das Interesse mehr am Verstehen des Aufbaus der kommentierten Schrift als an der Deutung der Gegenwart. Erst im Umbruch zur Exegese des Joachim von Fiore und der Franziskanerspiritualen wird die Auslegung des letzten Buches der Bibel zur leidenschaftlichen Geschichtsdeutung, nun als Kirchenkritik. Doch damit stehen wir wieder im Bereich monastischer Traditionen.

b) Geschichtserfahrung und Schriftdeutung

Wollte man das Thema Schriftverständnis und Geschichtserfahrung im Mittelalter allgemein angehen, würde es sich empfehlen, Texte wie die Petrusverheißung Mt 16 als Ausgang zu nehmen, nicht die Apokalypse. Dann würde sich zeigen, wie die Berufung auf die Autorität des Herren selbst immer neu die Geschichte in Bewegung gebracht hat, von der Synode in Whitby 664, auf der über die Gestalt der Kirche der Angelsachsen entschieden wurde, bis zum revolutionären Programm

---

446 Die Zuschreibung der Glossa ordinaria (der Marginalglosse) an Walafried Strabo ist legendär, die in MPL 113 und 114 übernommene Ausgabe unkritisch. Zur Schule von Laon vgl. Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, S. 25–38; Beryll Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford ^{2}1952 = Notre Dame, Indiana 1964; Ludwig Hödl-Rolf Peppermüller-Heinrich J.F. Reinhardt, Art. »Anselm von Laon« in TRE 3 (1978), S. 1–5.

der Gregorianer des 11. Jahrhunderts. Von der Johannesoffenbarung sind im ersten Jahrtausend solche Wirkungen nicht ausgegangen; noch im Investiturstreit diente sie beiden Parteien dazu, die eigene Geschichte zu verstehen, auch Erfahrungen geschichtlicher Entartung in der Kirche, bei wem auch immer man sie fand, beim Papst oder beim Kaiser. Die apokalyptische Theologie in der Epoche der Staufer, die zur Aktivität drängte, ist in ihrem Bild der Endzeit kaum noch vom Text der Johannesoffenbarung inspiriert, sondern eben den Legenden und Theologumena vom Endkaiser und vom Antichristen. Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Schriftverständnis konnte im Blick auf das letzte Buch der Bibel nur heißen, die jeweils wechselnden Erfahrungen von der im Angesicht der Ewigkeit letztlich gleichbleibenden Grundsituation der Kirche in der Welt her zu verstehen, dem Streit des Satans durch seine Werkzeuge gegen Christus und die Seinen. Die Namen der Häretiker, die wie Sterne vom Himmel fallen, lassen sich ergänzen, der Sieg der Wahrheit ist gewiß. Aber die Macht des Satans ist gebrochen, er ist gebunden; deshalb kann die Zeit der Kirche als Zeit der Verkündigung, der Mission begriffen werden. Und auch das entsprach ja der Erfahrung der Kirche im Abendland. Gab es doch engagierte Christen, die selbst aus dem – in ihrer Sicht zumindest vorläufigen – Scheitern des Machtkampfes um das Grab Christi die Einsicht zogen, daß die Kirche Muslimen und Juden anderes schuldig sei als den Kreuzzug, sie suchten den missionarischen Dialog; das gilt von Männern wie Franz von Assisi (gest. 1226) und Ramon Llul (Raimundus Lullus) auf Mallorca (gest. 1316). Immer ist dabei vorausgesetzt, daß die letzte Verwirrung, die Zeit des Antichristen, die das Ende der Mission bringen wird, noch aussteht.

Gewiß widerspricht dies der eigenen Sicht des apokalyptischen Propheten, dessen Stimme wir aus dem letzten Buch der Bibel hören. Aber die Verschiebung läßt sich auch aus der Aufgabe begreifen, die paulinische und die johanneische Beurteilung dieser Welt zusammenzubringen. Historisch ist dies noch immer Auswirkung der Autorität Augustins und Konsequenz seiner antichiliastischen Exegese.

Aber gerade dadurch konnte dieses Buch für die Kirche das bleiben, oder besser immer wieder werden, was es von Anfang an sein wollte: Tröstung in der Anfechtung, Vergewisserung des Sieges Christi trotz aller ihm scheinbar widersprechenden Erfahrungen, nun auch trotz des wachsenden zeitlichen Abstandes zwischen Kreuzigung und Auferstehung des Herrn auf der einen Seite und der eigenen Gegenwart auf der anderen. Denn das Millennium als Zeit der Kirche zu verstehen, hieß ja nicht, den Abstand zwischen der Gegenwart und der Zukunft des Gottesvolkes zu verdecken, sondern konnte Anleitung sein, in der Gegenwart schon die Wirklichkeit der Zukunft aufzuspüren. Auch die Johannesoffenbarung, wie wir sie heute verstehen, will ja mit ihrem Blick von der Erde in die himmlische Welt nicht primär die eschatologische Differenz betonen, sondern die Gültigkeit der Verheißung und des Christusbekenntnisses einschärfen. Eine politische Deutung solcher Gegenwart des Reiches Gottes im Herrschaftsgefüge der Karolinger, der Ottonen oder der Staufer hat die Gregorianische Reform mit Recht zurückgewiesen[447]. Im

447 Das wird indirekt überraschend bestätigt durch Percy Ernst Schramm, Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters (1962). Jetzt: Kaiser, Könige und Päpste IV/1, Stuttgart 1970, S. 123–140. Die Apokalypse wird von ihm nirgends im Zusammenhang des von ihm behandelten Themas genannt.

Mittelpunkt des Apokalypsenverständnisses in den ersten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends der Kirchengeschichte wird der Streit um das Recht des päpstlich-klerikalen Zugriffs auf die Zukunft stehen. Dann hatte man den Feind aber endgültig nicht mehr vor den Toren, sondern im Herzen der Kirche selbst zu suchen.

c) Epilog: Aufbruch in einen neuen Chiliasmus

Dies Neue sei als Epilog nur kurz skizziert, es knüpft sich an zwei Namen: Joachim von Fiore und Franz von Assisi[448].

Der kalabrische Benediktinerabt Joachim von Fiore (gest. 1212)[449] begriff die Weltgeschichte, danach auch die Johannesoffenbarung im spekulativen Anschluß an den trinitarischen Glauben der Kirche als Dreierschritt: auf das Reich des Vaters im Alten Testament folgt das Reich des Sohnes gemäß dem Neuen Bund, es wird überboten werden durch das Reich des Geistes. Der Unterschied zwischen den Herrschaftsepochen des Vaters und des Sohnes entspricht der überlieferten heilsgeschichtlichen Abfolge von altem Israel und Kirche. Das Reich des Sohnes ist eben die Epoche der Kirche, der Kleriker, der ›doctores‹, des Petrus, der Schrift. Es wird abgelöst werden durch den johanneischen ›status‹ des ewigen, ungeschriebenen Evangeliums der Mönche. Wie das Reich des Sohnes verborgen seinen Anfang im Alten Testament genommen hat, so hat auch die geistliche Kirche der Zukunft schon heute verborgen ihre Repräsentanten, sie begann mit Benedikt von Nursia. Das »ewige Evangelium« des anderen Engels (Offb 14,2) ist gewiß auch für ihn kein anderes Evangelium, aber doch so Vertiefung der apostolischen Botschaft, wie ähnlich der Paraklet der Montanisten Erfüllung der Christusverheißung als ihre Überbietung war. Träger dieser Zukunft werden auch nicht mehr die Benediktiner sein, sondern ein neuer Orden der Armen, der Demütigen, der Friedfertigen. Hier ist die Hoffnung auf die Zukunft – zugespitzt – nicht mehr darauf gerichtet, daß der Sieg des Gekreuzigten offenbar wird, sondern auf Neues, noch nie Dagewesenes, auf eine gerade die Kirche der Gegenwart überbietende Wirklichkeit – ganz unabhängig davon, wieweit man Joachim selbst eine neue Naherwartung zuerkennen will oder nicht. Gewiß ist aber auch seine eschatologische Hoffnung nicht zeitlich programmiert. Was ihn von den bisherigen Exegeten unterscheidet, ist, daß er diese Hoffnung qualitativ verändert hat. Das kirchenkritische Potential dieser Exegese trat erst bei seinen Schülern heraus, vor allem als in das joachitische Geschichtsbild die Gestalt des Poverello aus Assisi eingezeichnet wurde.

Franz von Assisi (gest. 1226) hat die Berufung, die ihm zuteil wurde, in der ihm mitten in der Welt des italienischen Frühkapitalismus die heilige Armut als der neue Weg, der Weg der Nachfolge Christi aufleuchtete, wohl selbst in fast eschatologischen Kategorien gesehen[450]. Sicher taten dies seine Schüler. Schon die Grabstätte,

---

448 Zum folgenden vgl. Ernst Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation (1934). Nachdr. 1964; Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1935), Nachdr. mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter (1955). Darmstadt 1961; Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (Anm. 135), S. 172–192.

449 Die wichtigste neuere Literatur ist bei Maier S. 173–178 verzeichnet.

450 Vgl. dazu etwa Benz S. 49–119, bes. S. 116ff.

die sie ihm in Assisi bereiteten, läßt dies erkennen[451]. Direkte Kirchenkritik war dies so wenig wie die Exegese Joachims von Fiore. Aber als der Orden des heiligen Franz im Armutsstreit auseinanderzubrechen drohte und sich die römische Kurie auf die Seite derer stellte, die radikale Besitzlosigkeit in dieser Welt für weder möglich noch aus dem Beispiel des Herrn und der Apostel begründbar hielten, da mußte die Hoffnung auf die Kirche der Zukunft zur leidenschaftlichen Papstkritik werden. Als die Königstreuen im Investiturstreit an Gregor VII. antichristliche Züge entdeckten, war dies keine letzte Krise ihres Glaubens, weil sie ja im gesalbten König oder Kaiser einen Garanten kirchlicher Identität hatten. Nach der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts war der Antichrist auf dem Stuhle Petri wieder jene letzte Perversion der Wahrheit geworden, die das Antichrist-Theologumenon in der Johannesoffenbarung aufweisen wollte. Dann war auch die Zeit des Antichrist nicht mehr Zukunft, sondern Gegenwart, grauenvoller eigentlich noch als für den Apokalyptiker. Denn Kaiser vom Schlage Neros hatte ja doch niemand zur Kirche gerechnet, ihre apokalyptische Hybris spielte sich außerhalb der Gemeinde ab. Vergleichspunkt konnte jetzt eigentlich nur wieder die Makkabäerzeit sein, als einem Götzen unter dem Namen des Gottes Israels im Tempel Opfer dargebracht wurden von Priestern aaronidischer Legitimität. Voraussetzungen und Konsequenzen solcher Überzeugungen bei zunächst kleinen Gruppen, dann einer breiter werdenden Unterströmung bis ins 16. Jahrhundert sind hier nicht mehr zu untersuchen. Aber es ist deutlich, daß in dieser Sicht die Johannesoffenbarung zum revolutionären Buch werden mußte, Trostschrift nur noch für die, die sich zum Aufbruch in die Zukunft zusammengeschart haben, mochte solche Sammlung als Einleitung zum gewaltsamen Aufstand gedacht sein, wie bei Thomas Müntzer[452], oder zur leidensbereiten Separation wie bei den meisten Taufgesinnten des 16. Jahrhunderts[453]. In solchen Gruppen sah Ernst Troeltsch bekanntlich den Ursprung der Neuzeit als weltgeschichtliche Epoche. Dem korrespondiert es, wenn man die Herkunft der am Fortschritt orientierten modernen Geschichtsphilosophie unter den verschiedensten politischen Vorzeichen letztlich in der Tradition der biblischen Apokalyptik findet, wie dies Karl Löwith in klassischer Weise getan hat[454]. Das mag wohl so sein. Aber dann tritt doch auch das Ergebnis des exegeti-

451 Vgl. dazu etwa auch Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. München-Zürich 1959.

452 Müntzer steht hierin auch in hussitischer Tradition: Reinhard Schwarz, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten (BHT 55). Tübingen 1977; zur ›Böhmischen Reformation‹, die von Maier nicht ausdrücklich behandelt wird, vgl. A. Molnar, Apokalypse XII dans l'Interprétation Hussite. In: RHPhR 45, 1965, S. 212–231; zu ikonoklastischen Konsequenzen Horst Bredekamp, Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution (edition suhrkamp 763). Frankfurt 1975, bes. S. 231–330.

453 Hierzu nun Maier S. 202–266. Luther und die Wittenberger Reformation haben bekanntlich das Theologumenon vom Papst als dem Antichristen übernommen – jetzt in der präziseren Form, daß der Antichrist im Osten durch Mohammed, im Westen durch das Papsttum in die Kirche eingedrungen sei –, lehnen aber die chiliastsiche Auslegung der Johannesoffenbarung im Sinne der joachitischen Tradition ab.

454 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (UB 2). Stuttgart 1953.

schen Überblicks am Anfang in ein neues Licht: die Johannesoffenbarung ist nicht einfach ein Produkt der Apokalyptik im alttestamentlichen Gottesvolk seit der Makkabäerzeit, sondern prophetische Ausdeutung des Kreuzesgeschehens in apokalyptischen Farben. Alle Verheißung der Zukunft bleibt gebunden und ist erfüllt in dem Mann aus Nazareth, Jesus, Gottes Sohn, Messias Israels, König der Könige, der gekreuzigt wurde, auferstanden ist und wiederkommen wird.
Diese Schlußbemerkungen sollen ein Hinweis darauf sein, daß der neue Chiliasmus seit dem späteren Mittelalter die Geschichtsmächtigkeit des letzten Buches der Bibel in neuer Weise heraustreten ließ. Ob die Botschaft des Propheten damit klarer gehört und weitergegeben wurde, bleibt zweifelhaft, zumindest steht es bis heute im Streit. Als klare Stellungnahme in diesem Streit ist es zu werten, daß Art. 17 des ›Augsburgischen Bekenntnisses‹ 1530 formuliert: »Item werden hie verworfen auch etlich judisch Lehren, die sich auch itzund eräugen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden«[455]. Nicht die Visionen der Väter des 2. Jahrhunderts vom Tausendjährigen Reich hatte Melanchthon vor Augen, als er so formulierte, sondern eine dem Seher von Patmos fremde Geschichtstheologie, die unter Berufung auf die Johannesoffenbarung eine Diktatur der Gerechten an die Stelle des Kreuzes setzt. Die Verheißung des Herrn in der Bergpredigt »Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden« (Mt 5,6), ist damit gewiß nicht außer Kraft gesetzt, auch nicht der Zusammenhang zwischen sozialer wie politischer Verantwortung des Christen wie der Kirche und dem Kreuz Christi geleugnet, wenngleich dies noch kein neutestamentliches Thema im historischen Sinne war. Aber die Wittenberger Reformatoren haben die Prophetie der neutestamentlichen Apokalyptik nur festgehalten[456], wenn sie die Seligkeit im Reiche Gottes nicht mißbraucht sehen wollten zur Legitimierung gegenwärtiger oder künftiger Errungenschaften revolutionärer Regime, mögen sie ihre Macht philosophisch oder klerikal begründen. Daß den Reformatoren die Züge des Antichristen in einer christlich-klerikalen Begründung sicherer erkennbar gewesen wären als in einer nur machtpolitischen, bindet sie übrigens dann doch mit der Antichrist-Theologie des kirchenkritischen mittelalterlichen Spiritualismus zusammen.

---

455 Jürgen Lorz (Hrsg.), Das Augsburgische Bekenntnis. Studienausgabe. Göttingen 1980, S. 34. Zum Verständnis und zur Bedeutung vgl. Karl Lehmann – Horst Georg Pöhlmann in: Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung luth. und kath. Theologen, hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte. Paderborn und Frankfurt/M. 1980, S. 69–74; zur Bezeichnung der abgelehnten Lehren als ›jüdisch‹ und zum Umgang mit den Taufgesinnten vgl. die Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD 1980: Die Verwerfungen der Confessio Augustana und ihre gegenwärtige Bedeutung, Nr. 9 und 11, abgedr. in: Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1980, hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens. Gütersloh 1984, S. 25–29.

456 Vgl. hierzu jetzt vor allem Hans-Ulrich Hofmann, Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators (BGBE 24). Tübingen 1982.

Verzeichnis der Abkürzungen und der abgekürzt zitierten Literatur

Dieses Verzeichnis will die Literaturangaben in den Anmerkungen nicht verdoppeln, sondern ihre Benutzung erleichtern. Es ist also keine Bibliographie.
Die Abkürzungen der biblischen Bücher und die Schreibweise biblischer Namen folgen den »Loccumer Richtlinien« von 1981. Die Abkürzungen aus dem Bereich der jüdischen sowie der gnostischen, patristischen und sonstigen christlichen Literatur entsprechen dem allgemeinen wissenschaftlichen Brauch. Für die Abkürzungen von Zeitschriften, Kommentaren, Reihen vgl. Siegfried Schwerter, Abkürzungsverzeichnis zur TRE. Berlin 1976. Eine Auflistung der Kommentare zur Johannesoffenbarung, auf die verwiesen wird, findet sich S. 22, Anm. 18.

Reihen und Sammlungen von Quellen oder Übersetzungen:

Analecta — Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirche und des Kanons, zusammengestellt von Erwin Preuschen, 2. Aufl., II. Teil: Zur Kanonsgeschichte (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften I 8/II). Tübingen 1910.

APAT — = Emil Kautzsch (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I-II. Tübingen 1900.

BKV — Bibliothek der Kirchenväter, 1. Aufl. Bd. 1–80. Kempten 1869–1888; 2. Aufl. Bd. 1–62/63, 2. Reihe Bd. 1–20. Kempten, später München 1911–1938.

CChr — Corpus Christianorum. Turnhout (Turnholti) 1954ff.

CChr.SL — Series Latina. 1954ff.

CChr.CM — Continuatio mediaevalis. 1966ff.

CSCO — Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Rom u.a. jetzt Louvain 1903ff.

CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866ff.

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhundete. Leipzig, heute Berlin 1897ff.

Die Gnosis — I-II, hrsg. von Carl Andresen. Bd. I: Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung anderer von Werner Foerster, Zürich 1969; Bd. II: Koptische und Mandäische Quellen, von Martin Krause und Kurt Rudolph, hrsg. von Werner Foerster (Artemis Bibliothek der Alten Welt). Zürich und Stuttgart 1971.

HBS — Henry Bradshaw Society (founded 1890 for the editing of rare Liturgical texts), verschiedene Erscheinungsorte.

Hennicke-Schneemelcher = Edgar Hennecke (†), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. völlig neubearbeitete Aufl. hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, I-II. Tübingen 1959/64.

JSHRZ — = Werner Georg Kümmel (Hrsg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Tübingen 1973ff.

Emil Kautzsch, Die Apokryphen ... (siehe APAT).

KlT — Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begr. von Hans Lietzmann. Bonn, heute Berlin 1902ff.

Werner Georg Kümmel, Jüdische Schriften ... (siehe JSHRZ).

Mansi — = Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, ed. Johannes Dominicus Mansi u. a., B. 1–53. Florenz und andere Druckorte 1759–1827.

MGH — Monumenta Germaniae Historica. Hannover und andere Druckorte 1826ff.

MGH.AA — Auctores antiquissimi, Bd. 1–15. 1877–1919.

MGH.Ldl	Libelli de lite imperarorum et pontificium saec. XI et XII conscripti, Bd. 1–3. 1891–1897.
MGH.Qu	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. 1955ff.
MGH.SS	Scriptores, Bd. 1–32. 1826–1934.
PG	Patrologiae cursus completus, ser. Graeca, acc. Jacques Paul Migne, Bd. 1–167. Paris 1857–1866; Reg. Bd. 1–2. Paris 1928/36.
PL	Patrologiae cursus completus, ser. Latina, acc. Jacques Paul Migne, Bd. 1–221. Paris 1841–1864.
PLS	Patrologiae Latinae supplementum, ed. A. Hamman, Bd 1–5. Paris 1958–1970.
SC	Sources Chrétiennes. Paris 1946ff.
SteT	Studi e Testi. Biblioteca Apostolica Vaticana. Rom 1900ff.
Str.-Bill.	= (Hermann L. Strack) – Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1–6. München 1922–1961.
TSt	Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, Bd. 1–10. Cambridge 1891–1952.
TSt NS	New Series. Cambridge 1954ff.
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Weimar 1883ff.
WA DB	Deutsche Bibel, Bd. 1–12. Weimar 1906–1961.

Hilfsmittel und Lexika:

CLLA	Codices Liturgici Latini antiquiores, ed. Klaus Gamber, 2. Aufl. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1), Bd. 1–2. Fribourg 1968.
CPG	Clavis Patrum Graecorum, cura et studio Mauritii Geerard, Bd. I–V. Turnhout 1974–1986.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg 1968ff.
PRE	Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaften, neue Bearbeitung von Georg Wissowa. Stuttgart 1894ff.
RGKG[3]	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. hrsg. von Kurt Galling, Bd. I–VI und Reg. Tübingen 1956–1965.
Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 1–4, 2. Gütersloh 1966–1980.	
ThWbzNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, hrsg. von Gerhard Friedrich, Bd. I–X/2. Stuttgart 1932–1979.
TRE	Theologische Realenzykloplädie, begründet von Gerhard Krause und Gerhard Müller, hrsg. von Gerhard Müller. Berlin 1976ff.

Zeitschriften, Kommentar- und Monographienreihen:

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden 1970ff.
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin 1927ff.
ANTF	Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung. Berlin 1963ff.
BAH	Bibliothèque archéologique et historique. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Paris 1921ff.
BevTh	Beiträge zur evangelischen Theologie. München 1940ff.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Tübingen 1955ff.
BGPhMA NF	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster 1891ff., Neue Folge 1970ff.
BHT	Beiträge zur Historischen Theologie. Tübingen 1929ff.
Bibl.Zs.NF	Biblische Zeitschrift. Paderborn 1903ff., NF 1957ff.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Stuttgart, 5. Ser. 1960ff.

BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Berlin 1923ff.
ByzHdb	Byzantinisches Handbuch, innerhalb der Reihe: Handbuch der Altertumswissenschaften. München 1922ff.
CahArch	Cahiers Archéologiques. Paris 1945ff.
EdF	Erträge der Forschung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1970ff.
Eph.Lit.	Ephemerides Liturgicae. Rom 1887ff.
FKGCA	Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie. Baden-Baden 1952ff.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Göttingen 1903ff.
FTS	Frankfurter Theologische Studien. Frankfurt/M 1969ff.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, begründet von Hans Lietzmann. Tübingen 1907ff.
HS	Historische Studien, begründet von Emil Ebering. Berlin 1896ff.
JbLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel 1955ff.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer. Göttingen 1832ff.
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen, Bd. 1–22. Münster 1918–1927.
NTD	Das Neue Testament Deutsch. Göttingen 1932ff.
NTS	New Testament Studies. Cambridge 1954ff.
OrChr	Oriens Christianus. Rom 1901ff.; 4. Serie Bd. 37ff. Wiesbaden 1953ff
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin 1964ff.
QD	Quaestiones Disputatae. Freiburg 1958ff.
RAC	Reallecikon für Antike und Christentum. Stuttgart (1941) 1950ff.
REAug	Revue des Études Augustiniennes. Paris 1955ff.
RechScRel	Recherches de Science Réligieuse. Paris 1910ff.
Rev.Ben	Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de litterature réligieuses. Maredsous 1890ff.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Réligieuses. Strasbourg 1921ff.
Riv.Biblica	Ricista Biblica. Rom 1953ff.
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Louvain 1929ff.
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Gießen, heute Berlin 1903ff.
SBL Diss.	ser. Society of Biblical Literature, Diss. series. Missoula Mont. 1971ff.
SE	Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Steenbrugge 1948ff.
SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse.
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity. Leiden 1973ff.
SMGH	Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Stuttgart 1948ff.
SNT	Supplements to Novum Testamentum. Leiden 1958ff.
SPB	Studia Patristica et Byzantina. Ettal 1953ff.
StAns	Studia Anselmiana. Rom 1933ff.
StJ	Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Berlin 1961ff.
StNT	Studien zum Neuen Testament. Gütersloh 1969ff.
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Leiden 1970ff.
ThE	Theologische Existenz heute, Neue Serie. München 1946ff.
ThH	Théologie Historique. Paris 1963ff.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung. Leipzig, heute Berlin 1876ff.
ThR NF	Theologische Rundschau. Tübingen 1897ff., NF 1929ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, heute Berlin 1882ff.

ThUB	Urban-Bücher. Stuttgart 1953ff.
VigChr	Vigiliae Christianae. Amsterdam, heute Leiden 1947ff.
VF	Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht. München 1940/41ff., seit 1966 »Beihefte zur Evangelischen Theologie«
WAAFLNW	Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln und Opladen 1958ff.
WdF	Wege der Forschung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956ff.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen 1960ff.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen 1950ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, 4. Serie. Stuttgart 1950/51ff.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Gießen, heute Berlin 1900ff.

Sammelbände:

Actas del simposio para el estudio de los códices del »Comentario al Apocalipsis« de Beato de Liebana, I–II. Madrid 1978/80.

Kurt Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare (ANTF 5). Berlin 1972.

Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Göttingen 1982.

Jan Lambrecht (Hrsg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium LIII). Gembloux-Leuven 1980.

R. Petraglio, F. Paschoud, J. Engemann, Y. Christe, P. Klein, X. Barral i Altet, C. Heitz, P. Kurmann, N. Thierry, L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques, IIIe–XIIIe siècles. Actes du Colloque de la Fondation Hardt 29 fevrier-3 mars 1976 (Études et documents, publ. par la Section d'Histoire de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève 11). Genf 1979 (zit. meist als: L'Apocalypse de Jean).

Wiederholt zitierte Monographien o. ä.:

Otto Böcher, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes. Neukirchen 1983.

Wilhelm Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen 1895, Nachdr. Hildesheim 1983.

Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, in 3. verb. Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann (HNT 21). Tübingen 1926 (zit. als Bousset-Gressmann).

Hans Frhr. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (UB 50). Stuttgart 1960.

Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (HS 285). Berlin 1935, Nachdr. Vaduz 1965.

Karl Löwith Weltgeschichte und Heilsgeschehen (UB 2). Stuttgart 1953.

Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT 25). Tübingen 1981.

Gilles Quispel, Gnostic Studies, B. I–II. Leiden 1974/75.

Horst Dieter Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (BGPhMA NF 9). 2. Aufl. Münster 1979.